فضيلة الشيخ
محمد محمد المدني

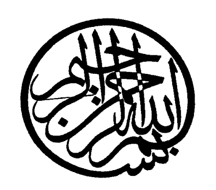
التشريع الإسلامي

دعائم استقراره .. وملامح من إعجازه

جمع وإعداد
الشيخ أحمد مصطفى فضلية
خادم العلم والعلماء

تقديم
فضيلة الأستاذ الدكتور
محمد رجب البيومي
الأستاذ بجامعة الأزهر
ورئيس تحرير مجلة الأزهر
وعضو مجمع البحوث الإسلامية





قبس من الذكر الحكيم

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا
وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾

[الجاثية : ١٨]

قبس من السنة

(تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا
كتاب الله وسنتي)

حديث

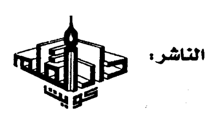
التشريع الإسلامي

دعائم استقراره .. وملامح من إعجازه

الطبعة الأولى
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

ملتزم التوزيع :


دار القلم للنشر والتوزيع
٣٦ شارع القصر العيني - ص . ب : ٦٥ مجلس الشعب - القاهرة
تليفاكس / ٢٧٩٥١١٠٥ - محمول : ٠١٠١٤٦٩٠٤٥

الناشر :


دار القلم للنشر والتوزيع
شارع السور . عمارة السور . الدور الأول شقة ٨ . ص.ب ٢٠١٤٦ الصفاة
هاتف : ٢٤٥٧٤٠٧ / ٢٤٥٨٤٧٨ . فاكس : ٢٤٢٥١٦٠

إهداء

إلى روح العالم المجدد
والكاتب الفقيه المصلح
الذي كان
مثلا يحتذى بين العلماء
الشيخ / محمد محمد المدني
بحوثه الباقية . . .
الجديرة بالانتشار والذيوع



فهرس موضوعات الكتاب

الموضـــــوع	الصفحة

ولله الحمد

محمد محمد المدَني

الكاتب الفقيه المصلح[1]

بقلم الأستاذ الدكتور
محمد رجب البيومي

ظهرت أمارات النبوغ الفائق على الطالب محمد محمد المدني وهو في معهد الإسكندرية الثانوي بالسنة الأولى، إذ أجاز القانون إذ ذاك لجميع الطلاب أن يتقدموا لامتحان الشهادة الثانوية، ما داموا يحملون الشهادة الابتدائية فقط، دون نظرٍ لانقضاء عدد من السنوات، وهنا دفعت الهمة طالب السنة الأولى أن يتقدم لامتحان الشهادة الثانوية، وأن يفوز بأعلى الدرجات، ثم يلتحق بالقسم العالي، وكانت هذه نادرة عجيبة تلتها نادرة أخرى هي أن القانون أباح لحامل الثانوية أن يتقدم لامتحان العالمية دون نظر لانقضاء عدد من السنوات، فتقدم طالب السنة الأولى ليظفر بالدرجة ووفقه الله فنال الشهادة في سن العشرين، وهي سن لم تتهيأ من قبل لعالم أزهري، ثم التحق بقسم التخصص في فرع البلاغة والأدب، فخرج مبرزاً وعين مدرساً بالمعهد الإسكندري!

وهذه دلائل واضحة على نبوغ الطالب منذ صغره، والذي يعرف صعوبة الامتحان الشفوي للسنة النهائية بالقسم العالي، ومكث الطالب أكثر من خمس ساعات في نقاش علمي جاد، يتناول علوم الشريعة واللسان والعقيدة كما قررت في كتبٍ مشهورة بالتدقيق، إن لم يكن بالتعقيد، والممتحنون من هيئة كبار العلماء ومن الذين دوى لهم صيت رنان في شرح هذه الكتب والتعليق عليها، الذي يعرف ذلك كله، ويعلمُ معه أن سنة واحدة بالقسم العالي قد هيأته للنجاح في الامتحان نجاحاً عالي الدرجة، يدرك ما يتمتع به الطالب النّابه منذ نشأته من

---

[1] نقلاً عن كتابه (النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين) الجزء الثالث – دار القلم – دمشق والدار الشامية – بيروت.

حدة الذهن، وسعة الثقافة، وبعد الهمة، إدراكًا لا شبهة فيه، لأن واقعه التعليمي يقدم الشهادة الصادقة على هذا النبوغ الممتاز .

(تخرج الطالب، وعين مدرسًا بمعهد الإسكندرية الذي كان طالبًا فيه، ولو مضت الأمور السياسية رخاءً في هذا المعهد، لاستقام له الأمر على وجه مريح، ولكن أعاصير السياسة قد قذفت بالأزهر إلى متاهات مظلمة، فوقعت الاضطرابات بين الأساتذة والطلاب، إذ فصل شيخ الأزهر سبعين عالمًا، منهم الأستاذ المدني، وحمل الأستاذ قلمه، كما أطلق لسانه خطيبًا في التنديد بهذا الأمر الظالم، وسافر إلى مقار المعاهد الازهرية في أسيوط وطنطا ودسوق ودمياط والقاهرة، ليشجع على الإضراب العام، وكانت غاشية مظلمة أوثر ألا أبسط الحديث عنها، لأن وزارة صدقي باشا هى التي اضطرت فضيلة شيخ الأزهر حينئذ إلى هذا الموقف الصعب . ثم انجلت الغاشية، بذهاب عهد وإشراق عهد، حيث رجع الأستاذ الأكبر محمد مصطفي المراغي إلى عرينه كما كان، فأصدر أمره بإعادة المفصولين، ولم يعد الأستاذ المدني إلى معهد الإسكندرية غير أمد يسير، حيث اختاره الأستاذ محمود شلتوت وكيل كلية الشريعة مدرسا بها، والشيخ شلتوت رحمه الله رجل دقيق النظر، خبير بأبناء الأزهر، وقد عرف المدني معرفة الملابسة والنقاش والبحث، فعلم أن تخصصه الأدبي في علمي البلاغة والأدب لم ينس الأستاذ تضلعه في علوم الشريعة من فقه وأصول، وقد أراد أن يبرز للطلاب صدق نظرته، فأصدر أمره بإسناد مادة الأصول إلى الأستاذ المدني، وهي أعمق مواد الكلية غوصًا، وأدقها موضوعًا، وفي الشيوخ الكبار من أساتذة الكلية من يتنصل منها منتجعًا دروس الفقه أو التفسير أو الحديث، فكلها سهلة هينة بالقياس إلى مادة الأصول، وكان الأزهري الشاب عند ظن أستاذه الشيخ شلتوت، فقد أبدى من التمكن والرسوخ ما تحدث به الطلاب مغتبطين) .

كان الأستاذ المدني في دعوته الحارة لإعادة الإمام المراغي إلى مشيخة الأزهر متشبعًا بآرائه التي أعلنها في مذكرته الإصلاحية، ويرى من أسباب الضيق بشيخ

الأزهر الأستاذ الظواهري نكوصه عن تنفيذ ما جاء بهذه المذكرة، من حيث الجوهر العلمي النافع للطلاب، إذ نُفذت المظاهر العامة من إنشاء الكليات واختيار المدرسين، ووضع بعض المناهج الجديدة في الدراسة، واختيار بعض الأساتذة من خارج الدائرة الأزهرية لقيامهم بتدريس مواد جديدة لم تدرس من قبل، وعاد الشيخ سنة ١٩٣٥م، ومضت خمس سنوات، دون أن يقوم الإمام المراغي بتنفيذ ما جاء بالمذكرة من ناحية الإصلاح العلمي، إذ دعت المذكرة المراغية إلى أن تهذب فصول العقائد والعبادات وينفي عنها كل ما لحق بها من البدع، بحيث تتفق وقواعد الإسلام الصحيحة، وأن يدرس الفقه الإسلامي دراسةً حرةً خاليةً من التعصب لمذهب معين، وأن تدرس قواعده مرتبطةً بأصولها من الأدلة، وأن تكون الغاية من هذه الدراسة عدم المساس بالأحكام المنصوص عليها في الكتاب والسنة، والأحكام المجمع عليها، مع النظر في المسائل الاجتهادية لجعلها ملائمةً للعصور والأمكنة والأعراف، كما تجب دراسة الأديان ليقابل ما فيها من عقائد وعبادات وأحكام بما هو موجود في الدين الإسلامي، فيظهر للناس يسره وقداسته وامتيازه عن غيره، كما يجب أن تُدرس أصول المذاهب في العالم قديمها وحديثها، وكل المسائل العلمية التي يتوقف عليها فهم كتاب الله، ولا بد من تأليف كتبٍ جديدة قيمةٍ بجانب كتب التراث على الطريقة العلمية الحديثة مع المحافظة على الأسلوب الجيد الذي امتاز به المؤلفون فيما قبل عصر المماليك، ومع الالتزام بما يحافظ على جوهر الدين، وكل ما هو قطعي من نصوصه.

هذا لباب ما جاء في المذكرة، وقد كانت موضع الاهتمام من شبيبة الأزهر المتطلعة إلى السبق الحضاري على منهج الإسلام، والأستاذ المدني في طليعة هذه الشبيبة يؤازره نفر من شيوخه الأجلاء في مقدمتهم المفتي الأكبر إذ ذاك فضيلة الأستاذ الشيخ عبد المجيد سليم، والأستاذ الكبير محمود شلتوت عضو جماعة كبار العلماء، ولكن ظروفًا خاصة بالإمام المراغي دعته إلى التباطؤ في تنفيذ ما دعا إليه من قبل، فامتشق الأستاذ المدني قلمه ليكتب المقالات الضافية بمجلة الرسالة

وجريدة البلاغ مذكراً الأستاذ الأكبر بلباب دعوته، ومؤكداً أن الأزهر ما ثار على الأستاذ الظواهري هذه الثورة العارمة إلا أملاً في تنفيذ الإصلاح الأزهري على وجهه الصحيح، وقد مضت خمسة أعوام دون أن يبدأ الإمام المراغي في التنفيذ، وكان مما قاله المدني في مقال تحت عنوان (عهد وعهد)[1].

«عاد الأستاذ الأكبر المراغي إلى منصبه بعد الثورة الأزهرية المعروفة، وترقب الناس جميعًا أن يتم من آيات الإصلاح ما بدأ، وأن تعود للأزهر الروح المراغية القوية التي كانوا يعهدونها من قبل، ولكن هذه الحركة الفكرية في الأزهر قد سكنت ريحها، وما زال الأزهر عاكفًا على كتبه يدور بها حول نفسه ويفني فيها زهرة شبابه، وينقطع بها عن الناس، فليس له اشتراك ذو قيمة في التشريع العملي للبلاد، وليس له صلة بأوساط العلم والثقافة، وليس له نشاط في إخراج كتب علمية أو أدبية كما يخرج الناس، وليس لمجلته أي أثر في توجيه العقول، وإن كان لها أثر كبير في تشجيع الخرافات والأوهام، وهذه الحركة الدراسية في الأزهر تشكو من تهاون الرؤساء، وطغيان الطلاب، وعدم إتمام المقررات، وضعف المستوى العلمي ضعفًا يشغل البال، ويبلبل الأفكار».

وبعد إفاضة شافية في هذه العناصر، ذكر الكاتب متألمًا وكان في غاية الصراحة - أن الإمام المراغي رأى من سياسته في العودة الثانية أن يرضي العناصر المختلفة في الأزهر، وفي هذه العناصر من ألف القديم ولم يرض به بديلاً، والمصلح لابد أن يكون جزئيًا في تنفيذ خطته، إذ أن الاستعانة بمن يصدفون عن كل إصلاح حميد تعويق وتثبيط، وأكثر هؤلاء بحكم السن فقط يتبوؤون المناصب الكبرى في الأزهر، وهم يكلون عن حمل الأعباء!

هذا مثلٌ واحد لما كتبه المدني في الدعوة إلى الإصلاح الحقيقي في ضوء المذكرة المراغية التي ألمعت إليها من قبل، وقد امتد النقاش حول ما كتبه المدني في الصحف المختلفة، وقام كثير من الكتاب بمناهضته كل المناهضة، ووصفه بالغرور

(١) مجلة الرسالة: العدد، ٤١٥، ١٦/٦/١٩٤١م.

والخفة وحماسة الشباب، كما قام بمناصرته فريق آخر، حتى أصبحت مقالات الأستاذ محوراً لتجاذب الآراء، وطبيعي أن يصل الصدى إلى الأستاذ الأكبر ولكنه عرف إخلاص نيته، وربما كان الإمام معذوراً في سيره المتئد لأن ظروفه الأولى في مشيخته السابقة قد علمته أن يهادن من عارضوه من قبل، وأن يستجيب لهم عن طوع إذ ذاك.

والحقيقة أن الأستاذ المدني كان مع ثورته هذه ينتهز كل بادرة إصلاح تصدر من الإمام المراغي فيشيد بها كل الإشادة، فقد رأس الإمام المراغي إحدى مناقشات الرسائل العلمية المقدمة لمنح درجة الأستاذية (الدكتوراه) في الشريعة الإسلامية، فنبه الطالب – والحضور أيضاً وهم من جلة العلماء – إلى أن الدين في كتاب الله غير الفقه، وأن من الإسراف في التعبير أن يقال عن الأحكام التي استنبطها الفقهاء واختلفوا فيها، وتمسكوا بها حيناً، ورجعوا عنها حيناً آخر: إنها أحكام الدين. لأن الدين هو الشريعة التي أوصى الله بها الأنبياء جميعاً، وتلك لا خلاف عليها، أما القوانين المنظمة للتعامل والمحققة للعدل، والدافعة للحرج، فهي أراء الفقهاء مستمدةً من أصولها الشرعية، وتختلف باختلاف العصور، ولو جاز أن يكون الدين هو الفقه مع ما نرى من اختلاف الفقهاء، بعضهم مع بعض، لحقّت علينا كلمة الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٥٩).

وفي مجلة الرسالة[١] خلاصة وافية لما أبداه الأستاذ الأكبر بهذا المجلس العلمي مدونة بقلم الأستاذ المدني، في مقال جيد كثير التأييد والإطراء.

وفي جلسة أخرى للإمام المراغي تصدر فيها لمناقشة رسالة علمية تالية، وجه الأستاذ الأكبر الأنظار إلى حقائق علمية جديدة بسطها الأستاذ المدني في مقال تالٍ محبذاً[٢] ومؤيداً، إذ كانت الرسالة الفقهية تدور (حول النسخ في القرآن) وقد

(١) الرسالة: ٣٩٦، ٣/٢/١٩٤١م.

(٢) الرسالة: ٣٩٨، ١٧/٢/١٩٤١م.

انتقد الباحث أبا مسلم الأصفهاني انتقاداً لم يسلم من التجريح، فقال الإمام المراغي - فيما نقله الأستاذ المدني -: «لقد كنت قاسيًا على أبي مسلم الأصفهاني في غير ذنب جناه ولا شطط صار إليه، لأن الذين قالوا بالنسخ في القرآن مثلوا له بآيات بلغت عشرين آية، فجاء الفخر الرازي وناقشهم في تسع منها، وظهر أنها لا تعد من النسخ، ونقض بقية العشرين بالدليل والبرهان، فكيف تحرمون على أبي مسلم الأصفهاني ما تبيحون للفخر الرازي وكلاهما علم في بابه».

كما أشاد الأستاذ المدني بمناقشة الإمام المراغي في اعتبار (البنْكنوت) من باب الحوالات في الدَّين، فسأل الطالب: هل تحققت في هذه الأوراق شروط الحوالة بالدين من رضا المحال والمحال عليه حتى تكون حوالة صحيحة؟ ثم أفاض في شرح اقتصادي تاريخي لنظام التعامل بالورق قديمًا وحديثًا جلى به المسألة للسامعين، وضرب الأمثلة للدراسة الفقهية على وجهها السليم.

وكذلك أفاض الأستاذ الكبير في تحقيق مسائل خاصة بالطلاق ووقوعه بالثلاث طلقة واحدة في لفظ واحد، وكل هذا أيده الأستاذ المدني مثنيًا مادحًا، فدل على أن غيرته الشديدة على التيقّظ العلمي للأزهر كانت دافعة إلى استبطاء بدء الإصلاح في عهد رجل الإصلاح، وهذا ما شعر به كثير من تلاميذ المراغي، ولكنّهم لم يعلنوه كما أعلنه الكاتب الغيور.. وقد مر عامان على مقالات المدني ولم يسر الإصلاح كما ابتغاه من يسمون بجماعة (الشيخ عبد المجيد سليم)، فرأى الأستاذ الكبير محمود شلتوت أن يجدد الدعوة إلى الإصلاح، وكان وكيلاً لكلية الشريعة حينئذ، فألقى محاضرةً تحت عنوان (السياسة التوجيهية في الأزهر) لم تخرج لبابها عن الدعوة إلى تحقيق ما سطره الإمام المراغي في مذكرته الإصلاحية، وقد صادفت محاضرة الأستاذ شلتوت ارتياحًا كبيراً من جمهرة السامعين، وهم عدد كبير من الأزهريين ضاق بهم المكان، فملؤوا رحبة الكلية خارج المحاضرة، ليصلهم صوت الميكروفون، وبلغ من تأثر السامعين أن حملوا المحاضر على الأعناق حين هم بالخروج، وقد بسط الأستاذ المدني مقالاً شافيًا عن

هذه المحاضرة باعتبارها تأييداً لما يكتب في طريق الإصلاح، ومن خُلُق الإمام المراغي النزيه أنه لم يضق بما قيل، بل دعا المحاضر وجماعته إلى لقائه، وقدم لهم ما عمل وما سيعمل، وخرجوا مرتاحين.

موقفه من إصلاح الأزهر:

ظل الأستاذ المدني يجاهد في سبيل الإصلاح الأزهري سنين عدداً حتى تهيأ للأزهر أن يرأسه صديقه وأستاذه الإمام محمود شلتوت، فأتاح له أن يتولى عمادة كلية الشريعة، وهي الكلية التي ترعى شئون التشريع الإسلامي، والتي جاهد الأستاذ المدني في سبيل تطويرها، وكانت له آمال في إصلاح المناهج تحدث عنها كاتباً ومحاضراً، وجمع من خلفه طائفةً من نبهاء التلاميذ يرون رأيه، ويذهبون مذهبه في وجوب الإصلاح السريع.

ولما كانت خطة الإصلاح واضحة المعالم في ذهنه، فإنّه لم يلبث أن وضع المناهج المقررة وفق هذه الخطة، وأهمها أن تدرس المذاهب الإسلامية المقررة من مالكية وحنفية وشافعية وحنبلية دراسةً مقارنة يترك فيها التعصب المذهبي جانباً، فالباحث يقرر المسألة الفقهية غير متأثر بمذهب خاص، وليس أمامه إلا قوة الدليل، تميل به إلى اختيار الحكم الصائب في رأيه، هذه الدراسة المقارنة بين المذاهب الأربعة كانت تدرس في كلية الشريعة على نحو موجز إذ وضع فيها الأستاذان الكبيران محمود شلتوت ومحمد علي السايس كتاباً محدود الصفحات، يتضمن شذوراً من قضايا فقهية اختلفت فيها الأنظار، ولكن الوضع الجديد الذي اختاره الأستاذ المدني يحتم أن تكون جميع مسائل الفقه خاضعةً لهذا الاتجاه المقارن، فيختار الرأي الراجح من المذاهب متى صح دليله دون تقيد بإمام خاص، وفي ذلك يقول الأستاذ المدني[1]:

"إن الفقيه المنصف الذي لا هدف له إلا البحث عن الحق، لا يسعه أن يغض

(١) مجلة الأزهر: جمادى الآخرة، سنة ١٣٧٩هـ.

الطرف عن قول مجتهد ما في المسألة التي يبحثها، ما دام لا يصادم نصًا قطعيًا من كتاب أو سنّة، ولا يسعه أن يعرض عن دليله، فقد يكون هذا الدليل سليمًا، ولو أن فقيهًا باحثًا ارتضى لنفسه أن يغض النظر عن قول غيره لكان ممن قال الله فيهم ﴿ أَلا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُواْ مِنْهُ أَلا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ ﴾ (هود : ٥) . ومنهجه حينئذ منهج فاسد غير معتد به من العلماء » .

هذا من ناحية الفقه المقارن، أما الأمران فهما دراسة مذهبي الزيدية وجعفر الصادق من أعلام الشيعة المعتدلين، ودراسة القانون الوضعي المعاصر، وقد قوبل هذا الاتجاه بعاصفة حادة ممن يكتفون بالنظرة العجلى دون امتداد إلى الفضاء الفسيح، ودراسة المذهب الشيعي المختار تندرج في درس (الفقه المقارن) فإذا عرضت مسألةٌ فقهية تشعّبت فيها الآراء في المذاهب السنية فمن الأجدر أن ننظر إلى هذه المسألة فيما جاء في الفقه الزيدي أو الفقه الجعفري، لأن أئمة هذين الفقهين يرجعون إلى كتاب الله والثابت من سنة رسول الله كما نرجع، فأي مانع من أن نعتبر أبا حنيفة ومالكًا والشافعي وابن حنبل وزيد بن علي وجعفر الصادق أئمةً من طراز واحد ينهج نهج الإسلام دون حيف ؟

وقد نصّ الأستاذ المدني على أن دراسة الفقه المقارن تقوم على أساس ضروري، هو أن يدخل الباحثون في المسألة الفقهية إلى تكوين الحكم فيها غير متأثرين بحكم سابق ضدّ هذا المذهب أو ذاك، ولذلك يجب أن يخلع الباحث ثوبه المذهبي قبل أن يدخل قاعة الدرس، وإلا كان البحث المقارن غير صحيح، وكان ادعاؤه حينئذ أشبه بالمظاهر التمثيلية .

وفي تقرير هذا المنحى نقل الكاتب نصوصًا قوية لأئمة الإسلام تحارب الاتجاه المتعصب لمذهب معين ومنها قول شيخ الإسلام العز بن عبد السلام رضي الله عنه :

« ومن العجيب العاجب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعًا، وهو مع ذلك يقلده فيه، ويترك من شهد

الكتاب والسنة له، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده».

أما تدريس القانون الوضعي فأمر ضروري، لأن الدولة جارية عليه، وتراه وحده أرقى قانون معاصر يتمشى مع دستور الاجتماع المعاصر، فإذا أردنا أن نثبت كفاءة الفقه الإسلامي، وسموه على القانون الوضعي، فلا بد أن ندرس هذا القانون، لنبين ما لدينا من الرأي المخالف، محفوفًا بأدلته المدعمة، فإذا طالبنا بعد ذلك بتنفيذ الشريعة الإسلامية نكون قد أثبتنا رجحانها في ساحة البحث العلمي بأدلة لا تدفع، فتسكت ألسنة المعارضين، كما أن الدراسات القانونية ستكون سلاحًا لطلبة الأزهر في ميدان الحياة، حيث يستطيعون بها أن يتقدموا إلى مناصب القضاء ومراكز التوجيه القانوني في الدولة، وحينئذ لا يقال للأزهريين: إنكم لستم أهلاً لهذه المناصب المتطورة إذ لم تدرسوا قوانينها.

فدراسة القانون الوضعي إذن ذات نفع مزدوج، نفع لإظهار صلاحية التشريع الإسلامي مقارنًا بها، ونفع لاتساع مجال العمل القانوني أمام طلبة كلية الشريعة، وهم أولى بهذا العمل، لأنهم هضموا القانون شرعيًا ووضعيًا! وإذا وفق الله وانتصرت فكرة الحكم الإسلامي بشرع الله، فلن يكون ذلك بغير جهاد الفقهاء ممن درسوا شريعة الله ولمسوا ارتفاعها عن شرائع الناس، فأقنعوا الناس كل الإقناع بما يعلمون.

دعوته إلى الإصلاح والتجديد الديني:

نعرف كثيراً من الدعاة إلى الإصلاح الديني والتجديد التشريعي يملؤون الصحف في الدعوة إلى الإصلاح، ويكتفون بهذه الصيحات التي تردد في المناسبات العامة، ثم يقفون عند هذا الهتاف المتصل بضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية، وتجديد تراثها المتشعب في كتب المتقدمين، ولكن الأستاذ المدني لم يكن من هذا الطراز المتحمس الواقف عند الأقوال دون الأعمال، حيث شارك في التأليف الفقهي مشاركةً جادة مستنيرةً، فوضع كتبًا خاصة بدعائم الاستقرار في

التشريع الإسلامي، وبتعدد الزوجات في الإسلام، وبالسلطة التشريعية في الإسلام، وبمناهج التفكير في الشريعة الإسلامية، وبالزواج والطلاق في الإسلام، وبفقه عمر بن الخطاب ! وضع هذه الكتب لتؤلف شرائح متعددة، كل شريحة تستقل بموضوع خاص، فإذا انضم بعضها إلى بعض سدت مسداً كبيراً في مسائل الفقه الإسلامي، وهذا أهدى طريق للتأليف الفقهي.

لأن الذين يجمعون أبواب الفقه في كتاب خاص يبتدئ بالعبادات فالمعاملات فالحدود فيما يعرف بالأحوال الشخصية، لا يزيدون عن كونهم نقلة، إذ يجمعون ما تعورف في كتب الفقه، فينقلون الأبواب ببعض الترتيب من الورق الأصفر إلى الورق الأبيض، ويحسبون أنهم على شيء ! ولكن اختصاص كل باب بكتاب خاص يتيح للكتاب أن يبسط الموضوع بسطًا شافيًا، متبعًا عناصره في كتب التراث ومضيفًا إليه ما جدت به الأحداث، من أعراف وعادات ومسائل تتطلب الحل السريع، وبحمد الله أصبحت هذه الطريقة المتبعة الآن في التأليف الفقهي جامعيًا ومستقلاً، والفضل لمن اختطوا هذا النهج الحميد من كبار أساتذة الشريعة في الأزهر وكليات الحقوق، وفي مقدمتهم الأستاذ محمد محمد المدني.

على أن المتتبع لصيحات المدني الداعية إلى تنفيذ أحكام الشريعة يجدها قد لزمت سنة التدرج الطبيعي في المطالبة بهذا التنفيذ، فهو يعلم أن الصلابة في وجوه قوم أكثرهم ممن يعارض هذا الاتجاه لا تجدي غير تمسكهم بالشُبه التي يعتلون بها، لذلك نجده يحاضر في جمعية الشبان المسلمين في مسألة التطبيق، فيقول للقوم ما مُلخصه:

أن الرسالة المحمدية في مبتدئها بمكة قد مكثت عشرين عامًا تحتفل بأمور العقيدة وحدها، ولا تهتم إلا بالقليل الضئيل من مسائل التشريع، لأن بناء العقيدة على أساس صحيح هو الهدف الأول من أهداف الرسالة، وإذا سلمت العقيدة فإن ما يتبع ذلك من فرائض الشرع الحنيف سريع التنفيذ، فالمسلم متى اعتقد في إسلامه بادر بإطاعة أوامره واجتناب نواهيه، ثم لما هاجر الرسول من مكة إلى

المدينة، بدأ التشريع يتجه وجهة المجتمع في معاملاته وحدوده ومواريثه، وفي تنظيم الأسرة وتحديد وظيفة الحاكم في الإسلام، وآداب الجهاد، حتى وضحت هذه الأمور وضوحًا تامًا في مدى عشر سنوات عاشها الرسول ﷺ بالمدينة، يقول المدني ما ملخصه:

«فإذا جاز لرسول الله أن يترك التشريع التجاري والجنائي والأسري بمكة عشرين عامًا حتى سيطر على الموقف، فاتجه إليه، فإننا يجوز لنا أمام المعترضين اليوم على تنفيذ الحدود في الشريعة الإسلامية، ويجعلونها العقبة الأولى في سبيل نفاذ هذا التشريع الحكيم، يجوز لنا أن نقول لهم: لنترك مسألة الحدود حتى يتضح جدواها في أذهانكم بعد حين، ثم نعجل بتنفيذ أحكام الشريعة في الأحوال التجارية والمدنية، بحيث يكون القانون المدني مأخوذًا من كتاب الله على نهجه القويم، وهنا نكون قد قطعنا نصف الطريق، مقتدين برسول الله حين أرجأ هذه القوانين بمكة إلى ميعادها المدخر في المدينة».

وقد قوبلت محاضرة الأستاذ بتعليقات تتقارب وتتباعد، ولكنها فتحت طريقًا للبحث، وقطعت الحجة على من يتمحلون بتطبيق مسائل الحدود، وكأنها خطر فادح، ولا يظن ظان أن المدني كان يمانع في تنفيذ هذه الحدود الصريحة العادلة القاطعة للجريمة، كما جاءت في كتاب الله وسنة رسوله الكريم، ولكنه يقطع الطريق على قوم يهرفون بما لا يعرفون، بل ربما عرفوا الحق وأنكروه، لأن تطبيق الحدود سيغلهم عن الشهوات الآثمة، وهم آثمون ﴿**بَلْ يُرِيدُ الْإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ**﴾ (القيامة: ٥).

كذلك وقف الأستاذ المدني وقفات حاسمة أمام من يدعون أن باب الاجتهاد قد أقفل، فكتب بحثًا[١] شافيًا يسأل فيه من حرموا الاجتهاد الحق في هذا الزمن المعاصر؛ ووضعوا شروطًا للاجتهاد متعسرة التحقيق، يسألهم: (أكان المجتهدون في العصر الذهبي من أمثال الأئمة الأربعة والأوزاعي وابن حزم والشاطبي من طراز

(١) الرسالة: العدد ٤٤٩، ٩/٢/١٩٤٢.

خاص من البشر في عقولهم، بحيث يكون اجتهادهم وحده هو المتبع، ثم لا يفتح الله لأحد من كبار المعاصرين بمثل ما فتح عليهم من التفكير؟ وهم علماء مثلهم، ذوو غيرة على شرع الله وكتابه، بحيث نقول لكل عالم يحاول أن يأتي بحكم معاصر في مسألة معاصرة معتمداً على القياس الأصولي: لست أهلاً للاجتهاد!!!.

ثم ما هي شروط الاجتهاد التي قرروها، إن القارئ يتلوها بادئ ذي بدء فيتعاظمه أمرها، فإذا رجع إلى ما كتب حولها من الشروح والتقارير وجد الأمر أيسر مما يتوهم، فقد قالوا: إن أول شروط الاجتهاد أن يكون المرء عالمًا بكتاب الله وسنة رسوله، ثم جعلوا يضخمون هذا المطلب، فقال بعضهم: يحفظ من السنة مئة ألف حديث، وزادها إلى ثلاثمائة ألف ! هكذا يضخمون الأمر، فإذا رجعت إلى ما كتبه الإمام أبو حامد الغزالي في هذه المسألة وجدته يقول في المستصفى[1]:

«لا يشترط معرفة جميع ما في الكتاب، بل ما يتعلق بالأحكام، ولا يشترط حفظها عن ظهر قلب، بل أن يكون المجتهد عالمًا بمواضعها، بحيث يطلب منها الآية المرادة، ولا يلزم حفظ السنة، بل يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام»!.

وقد قالوا بادئ ذي بدء أيضًا: لابد أن يكون المجتهد قادراً على التمييز بين الصحاح والحسان والضعاف من الأحاديث، بحيث يعرف رجال الإسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد هذه الأوصاف، وجاء[2] الشوكاني فسهل الأمر قائلاً: «ليس من شرط ذلك أن يكون حافظًا لحال الرجال عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة أحوال الرجال».

---

(١) المستصفى للغزالي: ٢/ ٣٥١ .

(٢) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص ٢٤٣ .

وقد قالوا: لابد أن يكون عالمًا بمسائل الإجماع، وبالناسخ والمنسوخ، فقال الغزالي[1] تعقيبًا على ذلك: «ليس يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف، بل يعلم ذلك في كل مسألة يفتي فيها، إذ ينبغي أن يعرف أن الفتوى ليست مخالفة للإجماع، إما بأن يعلم أنه موافق مذهبًا من مذاهب العلماء أيهم كان، أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في العصر، ولم يكن لأهل الإجماع فيها خوض».

أشرت إلى مؤلفات الأستاذ المدني في الحقل التشريعي، لأنه الباب الأول من نتاجه الحفيل، أما دراساته لبعض السور القرآنية التي جاءت في كتبه مثل (سورة الأنعام والأهداف الأولى للقرآن) و(القصص الهادف للقرآن الكريم كما نراه في سورة الكهف) و(المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء) و(محاضرات في التعريف بالقرآن) فهذه الدراسات تتصل بالحقل التشريعي، وليست بمنأىً عنه، لأن دروس التفسير القرآنية في منهجها الجديد الذي اختاره الأستاذ المدني قد اتجهت إلى آيات التشريع لتجلو مراميها في السور الكريمة، مع استثناء كتاب (القصص الهادف كما نراه في سورة الكهف) لأنه في مضمونه الخلقي الكبير يعتبر ردًا على شبه ظالمة أثارها حول القصص القرآني من جروا وراء الخيالات الموهومة، ودون تعمق في البحث، ولهم شيعتهم التي تتبع كل ناعق.

وقد قرأت ما تيسرت لي قراءته من كتب الدراسات القرآنية فاهتديت إلى خير كثير، إذ رأيت المؤلف البحاثة من الذين يذهبون إلى الحكم بالوحدة المتناسقة بين أجزاء السورة القرآنية، وحديثه عن سورة النساء يكشف ما يُعني بالوحدة المتناسقة فقد قال المؤلف[2]: «إن لكل سورة روحًا يسري في آياتها ويسيطر على مبادئها».

ومضى يعرض عناصر السورة في ضوء ما ارتآه من هذه الوحدة، وهي في سورة النساء تلتف حول عناصر متقاربة مثل حقوق النساء واليتامى والسفهاء وأحكام

(١) المستصفى للغزالي: ٢/٣٥١ .

(٢) المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء: ص ٥ .

المواريث، وأحكام الزوجية وما يتصل بها، والصلة بين هذه العناصر واضحة لا مراء فيها، ولكن العناصر الأخرى مثل أساس الحكومة الإسلامية، والتضامن الاجتماعي في ظل التوحيد، والتحذير من أهل النفاق والكفر، وإرسال الرسل، وإقامة الحجة على من يزعمون التثليث، وعموم الرسالة المحمدية، هذه العناصر التي حددها الأستاذ المدني كانت في حاجة إلى إيضاح شاف للربط المتماسك الدال على هذه الوحدة! وأحسن ما يقال في هذا الاتجاه:

إن للقرآن روحًا أسلوبيًا خاصًا به، تلمحه في كل ما نزل من كتاب الله، وهذا الروح الإلهي بقوته التأثيرية، وشفافيته الروحية، وتماسكه التعبيري هو عنوان الوحدة التي تشمل المعاني متقاربة ومتباعدة، ولعل البحاثة الأستاذ محمد فريد وجدي – رحمه الله – قد كتب في دائرة المعارف التي أصدرها في عشرة أجزاء كبار، ما يؤكد هذا المعنى تمامًا، وقد فصلت هذه المسألة في كتابي (البيان القرآني)[1] بما يوضحها تمام التوضيح.

وهناك جهد علمي بارز للأستاذ المدني، قد أغفل الحديث عنه، ولم يشأ أن يجمعه في كتاب خاص بعد أن نشره شافيًا مستفيضًا في المجلدين الحادي عشر والثاني عشر من مجلة الأزهر في سنتي (١٣٥٩هـ، ١٣٦٠هـ) وهو ما كتبه في قوة وإبداع تحت عنوان (الفقه الإسلامي في مصر) ابتداء من العدد الثالث سنة ١٣٥٩هـ إلى العدد الثالث سنة ١٣٦٠هـ، وإذا كانت هذه البحوث النفسية لم تنشر في كتاب مستقل، وقد بعد عهد القراء بها، فإني أذكر بعض ما جذبني إليه منها، حيث أعلن الأستاذ – صادقًا – أن نصيب مصر من المذاهب الفقهية، ومدى تأثرها في الصدر الأول بفقه الحجاز والعراق لم يتضح بعد في الكتب التي ألفت في تاريخ التشريع الإسلامي، بل تناولت هذه الكتب شذورًا متفرقة عن الفقه في مصر، وعلمائها السابقين.

وكان من الممكن أن تشغل حيزًا كبيرًا في كتاب مستقل، وهو بسبيل إيضاح هذه الفكرة فيما يتناول من الأبواب، ثم جاء المقال التالي، مع ما تبعه من البحوث لتتحدث عن: كيف دخل الفقه الإسلامي مصر، ومن من الصحابة قاموا بالفتيا

---

(١) البيان القرآني، للدكتور محمد رجب البيومي: ص ٢٤٨ وما بعدها.

والتشريع، والأثر الكبير لعقبة بن عامر الجهني، ولعبد الله بن عمرو بن العاص، والحق أن عبد الله بن عمرو جدير بكتاب خاص، لأن أثره في الفترة الأولى من السعة والشمول بحيث لا يقاس به أثر صحابي آخر.

وقد وفق المؤلف حين أعلن أن الفقه في هذا العهد لم يكن منتشراً كعلم خاص له أبوابه، ولكنه اندرج في ما يروي الصحابة من الحديث، وأقول: لم يكن هذا الشأن في مصر وحدها على هذا العهد، بل كان في كل البلاد الإسلامية، باستثناء المدينة، لوجود مجتهدين كبار من أمثال عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وهُما من هما في تعرف سبل الأحكام، وإذا كان القضاء ملتزماً بأحكام الشريعة، فإن القاضي فقيه ملتزم، لذلك تحدث الأستاذ المدني عن القضاء في هذه الحقبة وخصه بفصل خاص، أعقبه بحديث تال عن فقهاء المدرسة التي تلت عبد الله بن عمرو، والتي كان من أساتذتها يزيد بن حبيب، وابن لهيعة، وابن وهب، والليث بن سعد ! ومثل الليث بن سعد لا يندرج في فصل عام، لأنه باجتهاده وروايته وتأثيره في البيئة الفقهية بمصر – وفي غير مصر – كان علمًا من أعلام التشريع، وقد درات بينه وبين الإمام مالك فقيه المدينة وعالمها مناظرة علمية ومساجلة فقهية، أحسن الأستاذ المدني عرضها، وحدد مناط الخلاف – كما يقول الأزهريون–.

وتتابع الحديث عن ابن القاسم وأشهب وابن وهب، وجميعهم من تلاميذ مالك، حتى انتهى القول إلى وصول الشافعي رضي الله عنه إلى الفسطاط وانتشار البحث الفقهي المستوعب على يده، وقد أجاد الأستاذ في حديثه عن الإمام الشافعي، ولكنه أطال الجدال في مسألة تأثر الشافعي بالبيئة المصرية محاولاً أن ينفي هذا التأثر، ومعارضًا ما اتجه إليه الأستاذ أحمد أمين في ضحى الإسلام، إذ كشف عن هذا التأثر بما لم يستطع الأستاذ المدني دحضه على وجه يفيد القارئ المحايد، ولكنه فتح بابًا للنقاش يستطيع أحد الدارسين أن يلجه، فيوازن بين الرأيين مقرراً ما ينتهي إليه بدليل مبين.

لقد أطلت في عرض مسائل هذا البحث، لأن مؤلفه لم يجمعه في كتاب خاص، ولأني لم أر أحداً أشار إليه ممن كتبوا في هذه الناحية، إذ توالت كتب شتى تبحث عن الفقه الإسلامي في مصر في عهد الفتح وما بعده، ولم تشر إلى بحوث

الأستاذ الضافية، وهى ذات صيد ثمين، وقد سبقت هؤلاء.

دوره في جماعة التقريب:

وأخيراً ليس لي أن اغفل الحديث عن جهاد الأستاذ المدني في جماعة التقريب الإسلامية، حيث رأس تحرير مجلتها التي صدرت في أعداد علمية ممتازة جاوزت الخمسين، وكلها بأقلام الصفوة الممتازة من الباحثين. إن كل مسلم غيور على لم الشمل ورأب الصدع، وقد أفلح المستعمرون في إذكاء نار البغضاء بين طائفتي الأمة الإسلامية من سنية وشيعية، وإذا جاز أن يحدث هذا الخلاف في عصور سابقة لأسباب سياسية تتخذ من نصوص الشريعة ستاراً للتأييد والتفنيد، فإن هذا العصر الذي تكالب فيه الأعداء الأقوياء على توهين شوكة الإسلام في جميع أقطاره في حاجة إلى أن يقف المسلمون جميعاً في صف واحد.

ولهذا الهدف السامي قامت جماعة التقريب برعاية إمام جليل لا يتطرق الشك في صلابة يقينه، وصفاء سريرته، ووضوح نظرته، هو الإمام الأكبر الشيخ عبد المجيد سليم رحمه الله ومن حوله شيعته وحواريوه من أمثال الإمام الأكبر الأستاذ محمود شلتوت، وتلاميذهما الأزهريين وفي طليعتهم الأستاذ محمد المدني.

ولما يعلم عن الأستاذ المدني من قوة التعبير، وسعة الاطلاع ونصوع الحجة، فقد عهدت الجماعة إليه بالقيام على رئاسة تحرير المجلة، وهى مهمة ليست من السهولة بحيث يتصورها القارئ مجلة علمية تنشر بحوثًا بأقلام طائعة من العلماء، لأن رئيس التحرير يواجه بسيل من الخطابات التي تعترض على وجوه شتى من وجوه التفكير، وهو مضطر إلى نشر الاعتراضات، لأنها بأقلام شيوخ كبار، ثم إلى التعقيب على كل اعتراض بما يُوضّح وجه الحق فيه، والحقيقة أن هذا الموقف يتطلب نضالاً تضيق به الصدور، فقد كتب - مثلاً - شيخٌ فاضل يُعلن أن(١) التقريب الإسلامي مستحيلٌ بين المسلمين، لأن «طائفةً تذهب إلى كون الله تعالى ليس جسماً، وطائفة أخرى تقول بالتجسيم، وطائفة مسلمة تعتقدُ أن صفات الله الكمالية عينُ ذاته، وطائفة تفصلُ الصفات عن الذات، وطائفةٌ تقولُ بصدور الظلم عن الله، وطائفةٌ تنفي ذلك عليه».

ولعلّ القارئ قد ضاق صدره بهذه الاعتراضات المُتصيّدة من كُتبٍ كلامية

(١) رسالة الإسلام: رمضان، سنة ١٣٨٦هـ ص٣٢١.

تشتغلُ بالنظريات الجدلية أكثر مما تشتغل بنصوص القرآن، ولكن الأستاذ المدني قد بسط مجال الردّ عليها في عددين متواليين مؤيدين بالأدلة الناصعة التي لا تقبل اللجاج، وقد قال في مقدمة بحثه[1] هذه العبارات الرائعة:

«إن العالم قد تغير، وقد أصبحت تُسيطر عليه مبادئُ أخرى غير مبادئ الخلاف الذي لا طائل تحته في ألوان المعارف والنظريات الكلامية، ولا ينبغي أن يظل المسلمون وحدهم في معزل عن الناس، يشتغلون بالآراء التي ليست لها فوائد عملية، وليست تثمر إلا المتاعب وكدّ الأذهان، وتوسيع شقة الخلاف، وتعميق هوّته، وحسبُهم أن يكونوا كأصحاب رسول الله ﷺ في عقيدتهم الدينية، وأن يتجنبوا ما كانوا يتجنبون من الخوض في الشئون الغيبية، والمسائل الخلافية، ذلك هو منهج التقريب وصراطه المستقيم».

هذا بعض ما عاناه الرجل في قيامه على رئاسة تحرير مجلة رسالة الإسلام، وإذا كنت قد اهتممت بفكره العلمي أكثر من اهتمامي بتاريخ حياته كعادتي في هذه الفصول، فإني أعلن أن الرجل وقد ولد في سنة ١٩٠٧ بمحافظة البحيرة، وتنقل في التعليم على النحو الذي أشرت إليه حتى صار عميداً لكلية الشريعة سنة ١٩٥٩، فبذل جهده في تطويرها ثم انتقل إلى جامعة القاهرة أستاذاً للشريعة بدار العلوم.

وفاته:

وفي الفترة الأخيرة من حياته سافر إلى الكويت، ليكون أحد بناة جامعتها الحديثة، أستاذاً بكلية الحقوق، ولكنّ القدر عاجله بعد ثلاثة أشهر من بعثته، فلقي وجه ربه في مايو ١٩٦٨م، ورجع جسداً محمولاً على الأعناق، تاركاً صفحة جهاده ناصعة، تقدم المثل الرائع للكاتب الفقيه المصلح، وقد أجمع من قاموا برثائه في حفلة تأبينية بجمعية الشبان المسلمين على أنه كان مثلاً يحتذى بين العلماء، وأن بحوثه الباقية جديرة بالانتشار والذيوع.

أ.د/ محمد رجب البيومي
رئيس تحرير مجلة الأزهر
وعضو مجمع البحوث الإسلامية
بالأزهر الشريف

---

(١) رسالة الإسلام: رمضان، سنة ١٣٨٦هـ ص٣١٩ .



(مقدمة الكتاب)

بقلم الشيخ / أحمد مصطفى فضلية

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، ورضى لعباده الإسلام شرعة ومنهاجًا صالحًا مصلحًا للعباد والبلاد، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام فهو خير دين أنزل وخير تشريع شرع. والصلاة والسلام على خير نبي أرسل. رحمة للعالمين محمد بن عبد الله ﷺ هدانا الله به بعد الضلالة. فألزمنا صراط الله المستقيم. فكان خير أسوة وقدوة في الالتزام بشرع الله الحكيم. ودعانا إلى الاعتصام والتمسك به (تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا كتاب الله وسنتي) وصلى الله على آله الطيبين المطهرين وصحبه المجاهدين الأكرمين. ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد

فهذه بحوث ودراسات عن الشريعة الإسلامية الغراء. كتبها علم كبير من أعلام أمتنا. الشيخ محمد محمد المدني رحمه الله وطيب ثراه جمعتها في هذا الكتاب الجامع الذي أسميته (**التشريع الإسلامي دعائم استقراره - وملامح من إعجازه**) وعنوانه ينبئ عن مدلوله ومحتواه. فقد ضم بحوثًا تشريعية وفقهية.

١ - تبرز وجاهة هذا التشريع المعجز، الذي ارتضاه الله للعباد صلاحًا وإصلاحًا لحياتهم الدنيا وفوزاً ونجاة في حياتهم الأخروية.

٢ - وتؤكد أن الشريعة الإسلامية بناء كامل فيه الأسس الضرورية، والمرافق الحاجية، والمزايا التحسينية، فسبحان الحكيم العليم الذي يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير.

٣ - وتبين سماحة التشريع الإسلامي باعتماده منهج الوسطية والاعتدال هذا المنهج الرباني القويم العدل الذي يلاحظ الفطرة، ويعالج الطبيعة، ويرد المجتمع إلى

اليسر مع التماسك ويبعده عن الفساد والانحلال، مع الرحمة به والتخفيف عنه.

٤ - وتثبت بما لا يدع مبرراً لشاك أو مرتاب أن هذا التشريع الإلهي هو الصراط المستقيم الذي علم الله عباده أن ينشدوه وأن يطلبوا منه هدايتهم إليه حيث يقول المشرع سبحانه وتعالى في السورة التي يقرؤها المؤمنون في كل ركعة من ركعات صلواتهم اليومية.

﴿اهدنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِمْ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ﴾ (الفاتحة).

وقد آن لأمتنا بعد طول المعاناة مع التجارب البشرية التي أورثتنا الفشل والخراب أن تكشف عن هذه المناهج الوضعية الفاسدة وأن تؤوب إلى رشدها وتعود إلى منهج الله وقد عاشت في رحابه، من قبل قروناً عديدة في أمن وأمان وسلم وسلام.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤).

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨)

وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١)

إن هذه البحوث والدراسات التي كتبها الشيخ العلامة محمد محمد المدني في عهد الثورة كانت صيحة عالم جرئ يؤمن بالإسلام عقيدة وشريعة منهج حياة ونظام مجتمع.

ونذكر لله ثم التاريخ وقفة الشيخ الشجاعة أمام لجنة إعداد الدستور في عهد جمال عبد الناصر. قائلاً لأعضائها يومئذ:

(نقول للجنة الدستور في صراحة وقوة، أعلنوا أن الإسلام هو دين الدولة، واعلموا أن إخواننا غير المسلمين إنما هم في ذمة الله ورسوله، لهم ما لنا، وعليهم ما

علينا، ونحن جميعًا سواء في الوطن، والحقوق[1] .

يقول الدكتور محمد رجب البيومي:

(إن المتتبع لصيحات المدني الداعية إلى تنفيذ أحكام الشريعة يجدها قد لزمت سنة التدرج الطبيعي في المطالبة بهذا التنفيذ، فهو يعلم أن الصلابة في وجوه قوم أكثرهم ممن يعارض هذا الاتجاه لا تُجدي غير تمسكهم بالشبه التي يعتلون بها) .

ويؤكد الدكتور البيومي أن بحوث الشيخ فتحت طريقًا للبحث، وقطعت الحجة على من يتمحكون بتطبيق مسائل الحدود، وكأنها خطر فادح، ولا يظن ظان أن المدني كان يمانع في تنفيذ هذه الحدود الصريحة العادلة القاطعة للجريمة، كما جاءت في كتاب الله وسنة رسوله الكريم، ولكنه يقطع الطريق على قوم يهرفون بما لا يعرفون، بل ربما عرفوا الحق وانكروه، لأن تطبيق الحدود سيغلهم عن الشهوات الآثمة، وهم آثمون ﴿بَلْ يُرِيدُ الإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾[2] .

واليوم ما أشبه الليلة بالبارحة. فمعركة الشريعة ضد العلمانيين والتغريبيين أعداء المنهج الإسلامي. لازال يخوض غمارها العلماء والدعاة المسلمون ولا زالت النظم الفاسدة في ديار الإسلام تجافي الإسلام كمنهج حياة ونظام مجتمع.

لهذا يأتي هذا الكتاب في أوانه ليدعم موقف دعاة الحل الإسلامي لإنقاذ الأمة المسلمة من حالة الضياع والتردي التي تعيشها.

وليأذن لي القارئ أن أعرض له هذه البحوث والدراسات في سطور وجيزة ليدلف إلى جو الكتاب بهمة وشوق، رجاء النفع به.

إن شاء الله رب العالمين،

---

(١) انظر- مقالة الشيخ في هذا الكتاب (الإسلام هو دين الدولة الرسمي ويجب أن ينص على ذلك الدستور).

(٢) انظر كتاب القيم (النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين) الجزء الثالث - دار القلم دمشق والدار الشامية - بيروت.

١ - البحث الأول: الفقه الإسلامي ورعاية الصالح العام:

وفيه يؤكد الشيخ أن الفقه الإسلامي مستنبط من الشريعة الإسلامية، وهذه الشريعة تمتاز بأنها شريعة الفطرة، وشريعة العقل، وشريعة الرحمة.

فهي تعترف بالحقائق، ولا تحاول الخروج على السنن الكونية ولا تصطدم بالعلم، ولا تضيق صدراً بالإصلاح، ولا تكلف الناس ما ليس في استطاعتهم.

ويوضح أن ذلك بعض ما كانت به الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وجعل هذا الاعتبار العام، ،لم يكن فقهها معه شخصيًا ولا موضعيًا وليس معنى هذه الصلاحية أن كل جزئية من جزئيات الفقه التي استنبطت لا تقبل التغيير ولا التعديل، فإن ما صلح للأولين لا يعقل أن يكون هو بعينه، وفي جميع جزئياته، ما يصلح للآخرين، ذلك أن شريعة العقل والرحمة لا تجهل أن الأحوال دائمًا في تغير، والدنيا في تقلب، ولكل قوم عادة وعرف.

٢ - البحث الثاني: الشريعة الإسلامية بناء بناه الله:

تحدث الشيخ عن ثلاثة أسس بنيت عليها الشريعة الإسلامية:

وهي: (١- الأسس الضرورية ٢- والمرافق الحاجية ٣- والكماليات التحسينية).

٣ - البحث الثالث: مقاصد الشريعة الإسلامية:

فقد استمدها الشيخ من كتاب الموافقات للشاطبي[1]، هادفًا إلى توضيح ما ذكره الشاطبي في كتابه وتكميله بما عسى أن يحتاج إليه طلاب العلم.

٤ - البحث الرابع: مواطن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية:

وفيه أوضح الشيخ أن الشريعة الإسلامية تقوم على نوعين من الأحكام:

---

(١) الذي حظي بتعليقات الإمام وأبو الإمام الشيخ عبد الله دراز وابنه الدكتور العلامة محمد عبد الله دراز ونأمل أن ييسر الله لدار القلم بالقاهرة أن تعيد طبع الكتاب ليعم النفع به.

كلها تدور على هذين النوعين وهما القطعيات والظنيات.

كما أوضح أن الشريعة الإسلامية تجول في ثلاثة ميادين وجميع أحكامها موزعة على هذه الميادين، ولها في كل ميدان أسلوب. ثم ختم البحث بتساؤل مهم هو هل نحن بحاجة إلى الاجتهاد الآن ؟

وأجاب عليه إجابة شافية وكافية.

٥ - البحث الخامس: مناهج التفكير في الشريعة الإسلامية.

وفيه تحدث الشيخ عن أسباب الاختلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية وشرح شرحًا وافيًا القطعي والظني في الشريعة الإسلامية. وقد كان أجمل الحديث عنهما في البحث السابق.

فأوضح أن القطعيات، أو (ما ليس محلاً للاجتهاد) : العقائد الأساسية في الإيمان - الأحكام العملية التي التحقت بها - القواعد الكلية القطعية.

والظنيات، أو (مواطن الاجتهاد واختلاف النظر) : المعارف الكلامية والأحكام الفقهية - والقواعد الأصولية أو المذهبية.

ثم أبان الحكمة في ورود الشريعة الإسلامية بهذين النوعين، وأكد أن هذا التقسيم مسلّم به على الجملة من جميع علماء المسلمين. وإنما وقعت الفرقة والتشاحن من إلحاق بعض الظنيات بالقطعيات إشتباهًا أو تعصبًا، وقدم الشيخ أمثلة لذلك في المسائل الكلامية: القضاء والقدر - الحسن والقبح الفعليان - ورأي ابن القيم في هذه المسألة وأمثلة لذلك في المسائل الفقهية. ثم ختم البحث ببيان أن الخلاف لا يمنع الإنصاف والائتلاف.

٦ - البحث السادس: دعائم الاستقرار في التشريع القرآني:

كتبه الشيخ عن بعض جوانب القرآن العظيم واختار رحمه الله له عنوانًا ينبئ عنه ويفصح عن المراد منه. ولم يفته أن يعرض في هذا البحث لبعض ما جاء من

السنة المطهرة، تأييداً له، أو سيراً على نهجه، أو لفتاً إلى أسراره.

وقد جعله الشيخ موجزاً سهلاً ليستوعبه القارئ في وقت وجيز ويسترشد به الطالب، ويستذكر به العالم.

٧ - البحث السابع: العدالة في ظل العقائد والعبادات الإسلامية:

وهو بحث كان عنوانه الأصلي (الاشتراكية في ظل العقائد والعبادات والمثل الإسلامية).

كتبه الشيخ في فترة صعود المد الاشتراكي. فأكد أن الإسلام يحارب الطبقية. وأوضح جذورها، وأكد أن الإسلام جعل دعوته في اثنتين (التوحيد والمساواة) وأورد عبراً من العقائد والعبادات والمثل الإسلامية، كما تحدث عن التضامن والتكافل في الإسلام، وذكر نماذج من أخلاق النبي ﷺ والصحابة.

٨ - البحث الثامن: القرآن يخلق المجتمع المتفائل:

وفي هذا البحث يدعو المؤلف المؤمنين أن يكونوا دائماً متعلقين بالرجاء في الله سبحانه وتعالى، وأن يحسنوا الظن بربهم، فإن من الخير أن يعيش الإنسان متعلقاً بالرجاء ولو إلى أمد محدود. وفي ختام البحث أكد الشيخ جملة حقائق:

أ- أن المجتمعات لا يمكن أن تكون سعيدة إلا في ظل التفاؤل والاستبشار.

ب- أن القرآن الكريم، والدين الإسلامي قد قاما على أساس أن يبشر الناس.

ج- أن الإسلام قد استوعب حالة الإنسان.

د- أن الإسلام يفتح للإنسان باب التوبة.

هـ- أن الله سبحانه وتعالى يعد عباده إذا اجتنبوا كبائر الآثام والذنوب بالجزاء الحسن.

٩ - البحث التاسع: التطورات التشريعية للطلاق.

فهو بحث قدمه الشيخ إلى المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية - هيئة بحث الطلاق.

تحدث فيه الشيخ عن الطلاق فيما قبل الإسلام، والطلاق في الإسلام، وطلاق الثلاث، والطلاق غير المنجز، وطلاق السكران والمكره. ثم ختم البحث ببيان أحكام تتعلق بالطلاق.

١٠ - **البحث العاشر**: رأي جديد في تعدد الزوجات:

وفيه أوضح أن الشريعة الإسلامية تبيح تعدد الزوجات بشرط الأمن من الجور، وهذا الشرط مقرر بالإجماع أخذاً من قوله تعالى: ﴿ **فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً** ﴾ (النساء: ٣).

فهل هذا هو الشرط الوحيد لإباحة التعدد ؟ أم أن هناك شروطًا أخرى ؟

وإذا كان هناك شرط آخر؛ فما هو ؟ وما دليله ؟

وقد أفاض وأجاد الشيخ في الإجابة عن هذه التساؤلات.

١١ - **البحث الحادي عشر**: ما لابد منه للفقيه.

فقد أكد الشيخ فيه أن الناظر في الشريعة الإسلامية يحتاج إلى التمرس بنوع من العلوم لابد له من معرفتها كعلم اللغة، وعلم الصرف، وعلم النحو، وعلوم البيان، وعلم المنطق، وعلم الكلام، وعلم القانون، وعلم تاريخ الفقه، ومعرفة مقاصد الشريعة، ومعرفة قواعد الفقه، ويحتاج مع هذا كله إلى الإطلاع بفهم الكتاب والسنة.

١٢ - **البحث الثاني عشر**: الدعوة إلى التجديد الديني.

وهو بحث كتبه الشيخ رداً على الدكتور محمد أحمد خلف الله في مجلة الرسالة لبيان التجديد الديني في مسائل هامة متصلة بأصول الشريعة الإسلامية وقواعدها. وخاصة في الميادين التي طرحت فيها مشكلات جديدة لمجتمع جديد والخروج من هذا البحث بنتائج إصلاحية تتفق ومقتضيات التجديد والتطور الزمني والاجتماعي.

١٣ – البحث الثالث عشر : الإسلام هو دين الدولة الرسمي .

وهو بحث شارك فيه الشيخ في لجنة وضع الدستور في عهد الرئيس جمال عبد الناصر فذكّر اللجنة بأن تضع الدستور مستلهمًا روح الإسلام، مستهديًا بتاريخه، مترسمًا آماله في المستقبل، وما لأمته من رسالة في العالم . ووقف ضد فريق من الناس يود لو استطاع أن يبتعد بالدستور عن أن يقرر مبدأ النص على رسمية الإسلام دينًا للدولة . بحجة تآلف الدولة من مسلمين ومسيحيين فذكر اللجنة في صراحة وقوة بقوله : (أعلنوا أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، واعلموا أن إخواننا غير المسلمين إنما هم في ذمة الله ورسوله ﷺ ، لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، ونحن جميعًا سواء في الحقوق والوطن) .

١٤ – البحث الرابع عشر : فصل الخطاب في تنظيم النسل :

وفي هذا البحث قال الشيخ : « يخطئ من يظن أن البحث في تنظيم النسل بحث جديد على التفكير الإسلامي أو أنه من لوازم المدنية الحاضرة ومما ولدته النظم المستحدثة في الاجتماع والمعيشة » . ويخلص الشيخ إلى جواز تنظيم النسل لا تحديده .

١٥ – البحث الخامس عشر : مناهج الإسلام لتقوية روابط الأسرة .

وفيه أوضح الشيخ أن التشريع الإسلامي اهتم بالأسرة على أساس إدراكه العميق للمكانة الاجتماعية التي تحتلها في بناء الأمة المسلمة . وكان فيما سنه من القوانين ووضعه من الأحكام خاصًا بها، محافظًا على أصوله ومبادئه التشريعية العليا التي جعلت من الإسلام دين الفطرة الصالح لكل مجتمع على اختلاف الزمان والمكان .

وأوضح الشيخ أن هذه المبادئ التي يقوم عليها التشريع الإسلامي عامة، والتي جاء تشريع الأسرة في نطاقها ترجع إلى ما يأتي :

أ – أن التشريع الإسلامي يحول بين المشكلة والمجتمع ولا يترك في المجتمع ثغرات وبذلك يعالج المشكلات في المنبع ولا يتركها حتى تصل إلى المصب .

ب – أن التشريع الإسلامي يلتزم مسايرة الفطرة، فلا يعالج ما يعالجه إلا في ضوء

الاعتراف بحقها، ولا يفكر أبداً في معاندتها ومقاومتها.

ج – أن التشريع الإسلامي لا ينكر الواقع العملي، والسنن التي يقوم عليها الاجتماع ولا يحاول أن تكون مثاليته صماء جافية لا تحس بما حولها.

١٦ – البحث السادس عشر: رجة البعث في كلية الشريعة.

في هذا البحث تبرز وجهة الشيخ الإصلاحية للأزهر الشريف الذي يقوم على شرح الإسلام عقيدة وشريعة وحفظ تراث الأمة العلمي والأدبي.

ولهذا سارع الشيخ بتنفيذ ما يراه لازمًا لتطوير الدراسة بكلية الشريعة حين تولى عمادتها. لإيمانه بأن كلية الشريعة هي أهم ركن من الأركان الأساسية العملية، التي يقوم عليها صرح الجامعة الأزهرية، لأنها الكلية التي تحتضن الشريعة الإسلامية أصولها وفروعها، وتدرسها دراسة عميقة مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

ومن هنا رأى الشيخ ضرورة إدخال واستيفاء أركان المقارنة في الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية بما فيها فقه الشيعة الإمامية الإثنا عشرية وفقه الشيعة الزيدية. ورد الشيخ على المعارضين لإدخال المذهب الشيعي وتدريسه في الأزهر.

وبعد هذا الطواف السريع مع بحوث الكتاب نسأل الله أن ينفع بها طلاب العلم والدعاة والمصلحين وأن يرزق أمتنا حكامًا صالحين يجمعون شتاتها ويعتصمون معها بالله ﴿ **وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴾ (آل عمران: ١٠١).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تحريرًا في السبت الموافق:
٢٦ من شوال ١٤٢٧هـ
١٨ من نوفمبر ٢٠٠٦م

كتبه
الفقير إلى عفو الله
أبو عبد الرحمن
أحمد مصطفى عبد العزيز فضلية
شيخ معهد محلة دياي الأزهري



الشيخ محمد محمد المدني(*)

سيرة في سطور

بقلم: الشيخ/ أحمد مصطفى فضلية

من حق أجيال الإسلام الحاضرة والقادمة أن نذكّرهم بسير الرجال من العلماء المجددين والدعاة الفاهمين، والفقهاء المصلحين، ومن هؤلاء الشيخ العلامة محمد محمد المدني رحمه الله وطيب ثراه. نؤرخ لحياته التي عاشها في ظل الإسلام عالمًا كبيراً من علمائه، منذ شبابه المبكر، وفي هذه الحياة الخصبة الحافلة بالعطاء مجال صالح للأسوة والاقتداء لطلاب العلم.

وها هي سيرته في سطور:

* سنة ١٩٠٧م ولد الشيخ محمد محمد المدني بقرية سنبادة مركز المحمودية في ٢٨ من سبتمبر عام ١٩٠٧م.

* سنة ١٩١٩م أتم حفظ القرآن الكريم قبل أن تبلغ سنه الثانية عشر.

* سنة ١٩٢٧م: لما أحس في نفسه بقدرة علمية - وهبها الله له تمكنه من سبق زملائه، ترك الانتظام في الصفوف الدراسية وحصل على الشهادة الثانوية الأزهرية في إبريل ١٩٢٧م، وعلى هذا النحو أيضًا تقدم للحصول على الشهادة العالمية التي حصل عليها بتفوق باهر في أكتوبر ١٩٢٧ ماكثًا بالجامعة أقل من سنة دراسية وهو ما لم يتحقق لغيره، فقد كان عمره وقت التخرج من الجامعة الأزهرية عشرين عامًا وهو ما لم يتحقق لغيره أيضًا.

* سنة ١٩٣٠م - حصل على العالمية من درجة أستاذ (الدكتوراه) من قسم التخصص بالأزهر في علوم البلاغة والأدب.

* سنة ١٩٣٣م - رشحه شيخ الجامع الأزهر محمد الأحمدي الظواهري للسفر

(*) اعتمدنا في تاريخ حياة الشيخ بالسنوات على أوراقه الخاصة والتي حصلنا عليها من نجله الأستاذ فوزان محمد المدني حفظه الله.

إلى الصين للاشتغال بتدريس العلوم الدينية والعربية.

* سنة ١٩٣٣م صدر قرار تعيينه مدرسًا بالمعاهد الدينية. فعمل أولاً بمعهد الإسكندرية ثم معهد القاهرة.

* سنة ١٩٣٥م شارك في حفلة تكريم حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ (محمد مصطفى المراغي) شيخ الجامع الأزهر.

* سنة ١٩٣٥م في الثامن من فبراير - قرر المجلس الأعلى بالأزهر فصله من التدريس بمعهد الإسكندرية بسبب مشاركته في ثورة الأزهر.

* سنة ١٩٣٥م أول مايو - قرر المجلس الأعلى بالأزهر إعادته إلى التدريس بمعهد الإسكندرية.

* سنة ١٩٣٦م - رقي مدرسًا بكلية الشريعة وبقى بها تسع سنوات مدرسًا لمادة أصول الفقه في مختلف فرق الكلية، ثم لمادة المقارنة بين المذاهب الفقهية في أعلى فرقة بها.

* سنة ١٩٣٧م - أصدر الإمام الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي قرارًا بتعيينه مستخدمًا مؤقتًا في الجامع الأزهر بصفة مدرس.

* سنة ١٩٤٠م - وقع اختيار الشيخ عبد المجيد سليم ليعمل إلى جانبه في أعمال الشهادات النهائية بالجامع الأزهر.

* سنة ١٩٤٣م - نقل مفتشًا للعلوم الشرعية والعربية بالأزهر الشريف فقضى في هذا العمل أربع سنوات ثم عاد إلى كلية الشريعة.

* سنة ١٩٤٤م قررت مشيخة الأزهر ندبه مدرسًا بمعهد الإسكندرية بعد أن عمل مدرسًا بكلية الشريعة.

* سنة ١٩٤٥م - أخلى طرفه من معهد الإسكندرية ليباشر عمله مدرسًا بكلية الشريعة مرة أخرى.

* سنة ١٩٤٨م - تقدم لنيل عضوية جماعة كبار العلماء بالأزهر الشريف

وألف رسالة علمية بعنوان (القصص الهادف كما نراه في سورة الكهف) قبلها فضيلة الأستاذ الأكبر، ولما كانت سنه حينئذ لم تصل إلى الخامسة والأربعين التي يشترطها القانون لنيل عضوية جماعة كبار العلماء، ولم يؤخذ برأيه في احتساب سنه على أساس الأعوام الهجرية.

* سنة ١٩٤٨م يونية: اختاره الإمام الأكبر الشيخ (مأمون الشناوي) ليتولى رئاسة تحرير مجلة (رسالة الإسلام) لسان حال جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة.

* سنة ١٩٤٨م – وقع عليه اختيار الشيخ مأمون الشناوي شيخ الجامع الأزهر ليقوم بالتفتيش على المعاهد الدينية بالأزهر.

* سنة ١٩٤٨م – رشح من قبل وزير المعارف العلامة (عبد الرازق أحمد السنهوري) ليتولى تدريس العلوم الشرعية بكلية الحقوق ببغداد.

وقال وزير المعارف في خطاب الترشيح:

« ... ولما كان فضيلة الأستاذ محمد محمد المدني المفتش بالأزهر ممن نثق بهم، ونعتمد على كفايتهم العلمية، ونرى أنه خير من ينهض بهذا الواجب، مؤديًا به رسالة الأزهر، وممثلاً له أحسن تمثيل ... ».

* سنة ١٩٤٩م – تولى منصب سكرتير عام مساعد للجامع الأزهر وهو أول عالم أزهري يشغل وظيفة مدير مكتب شيخ الأزهر في فترة تولي الشيخ الإمام عبد المجيد سليم مشيخة الأزهر الشريف.

* سنة ١٩٤٩م – أختير عضواً عالمًا ببعثة الشرف الموفدة للأراضي الحجازية في موسم الحج فأدى فريضة الحج أول مرة وكان أمير الحج صاحب السعادة الدكتور عبد الوهاب عزام بك رحمه الله، وبعد عودته من الحج بعث إليه برسالة كان مما جاء فيها « ... إن من الذكريات ما لا ينسى مدى الحياة، وإني لست أنسى أني كنت في صحبة رجل كريم نبيل عالم أديب يمتاز بالخلق العالي والشرف الأصيل وهو الدكتور عبد الوهاب عزام بك بارك الله في حياته للإسلام والمسلمين... ».

* سنة ١٩٥٠م – شارك في اجتماع الهيئة العليا الأزهرية لإنقاذ فلسطين بالجامع الأزهر.

* سنة ١٩٥١م – تم اختياره من المجلس الأعلى لدار الكتب المصرية عضواً وسكرتيراً للجنة العلوم الدينية، مع كوكبة من علماء الأزهر يذكر منهم شيخ الأزهر ووكيله وأصحاب الفضيلة (عيسى منون ومحمد عبد الفتاح العناني ومحمود شلتوت وأحمد حسين علي وأحمد محمد شاكر ومحمد زاهد الكوثري).

* سنة ١٩٥١م – طلب من الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر إعفائه من العمل مديراً لمكتبه وإعادته إلى التفتيش فاجيب إلى طلبه مع شكر وتقدير شيخ الأزهر.

* سنة ١٩٥١م – اختاره الإمام عبد المجيد سليم شيخ الجامع الأزهر مساعداً للشيخ محمد نور الحسن لامتحان الشهادات النهائية للمعاهد الأزهرية.

* سنة ١٩٥٢م – كان من العلماء الذين عارضوا استقالة الشيخ الإمام عبد المجيد سليم شيخ الأزهر الشريف.

* سنة ١٩٥٤م – أعيد للتدريس بكلية الشريعة كأستاذ مساعد بعد أن ألغيت وظيفة السكرتير العام المساعد للجامع الأزهر.

* سنة ١٩٥٦م – عين أستاذاً للشريعة الإسلامية في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

* سنة ١٩٥٦م – أختير من قبل المؤتمر الإسلامي ليكون أحد كتاب مجلته الشهرية العالمية باللغة العربية والإنجليزية.

وكان مما جاء في خطاب الترشيح:

«... وإني أهيب بكم وأنتم علم من أعلام الفكر الإسلامي وأحد كتابه أن تساهموا بما يعن لكم من موضوعات وبحوث تثرون بها الفكر الإسلامي المستنير، وتجددون بها فهم الإسلام لتتجدد به حياة المسلمين...».

* سنة ١٩٥٦م – صدر القرار الجمهوري بتعيينه شيخًا لكلية الشريعة بدلاً من الشيخ محمد علي السايس الذي أحيل إلى المعاش.

* سنة ١٩٦١م – صدر قرار رئيس الجمهورية بتعيينه عميداً لكلية الشريعة فترة ثانية.

* سنة ١٩٦١م – ندب فضيلته مستشاراً للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

* سنة [١٩٦٧–١٩٦٨م] أعير لجامعة الكويت لتدريس مادة أصول الفقه والفقه المقارن.

* سنة ١٩٦٨م – عين عضواً عاملاً ببعثة الشرف المصرية لموسم الحج عام ١٣٦٨هـ – ١٩٦٨م.

* سنة ١٩٦٨م – طويت آخر صفحات حياته الحافلة بالكفاح والجهاد في سبيل إنهاض أمة الإسلام في ١ / ٥ / ١٩٦٨م الوفاة.

* سنة ١٩٨١م – كرمته الدولة فمنحه الرئيس محمد أنور السادات وسام الدولة.

* سنة ١٩٩١م – كرمته الدولة فمنح اسمه الرئيس محمد حسني مبارك وسام الدولة.

حقائق منيرة من سيرة منيرة:

١– أثبتت له مجلة الرسالة في الأعداد الصادرة في الثلاثينات والأربعينات مقالات عديدة مسجلاً بذلك صفحات مجيدة في تاريخ إصلاح الأزهر والجهاد في سبيله وذلك على أثر انتقاله من معهد الأسكندرية إلى معهد القاهرة – عرفها الناس وعرفوا بها الشيخ المدني في العالم الإسلامي شابًا في سنه، شيخًا في علمه.

ويعد الشيخ محمد المدني رحمه الله أول من أدخل الدراسات القانونية في كلية

الشريعة بجامعة الأزهر على نحو يخدم الفقه الإسلامي ويعين على المقارنة بينه وبين غيره ويبرز مزاياه.

٢- كما يعد الشيخ المدني أول من أدخل دراسة فقه الشيعة في كلية الشريعة مستوفيًا بذلك أركان المقارنة في الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية، وبذلك فتح للناظر في الشريعة الإسلامية آفاقًا جديدة أعانته على ما هو بصدده وجعلته ملمًا بما يدور حول التفكير الغربي من تيارات ملائمة أو معارضة، وبذلك عرف رجال الأزهر الشريعة أسلوبًا جديدًا استعانوا بمعرفته على عرض ما عندهم عرضًا جديدًا وتنظيمه تنظيمًا يفيد في تقريب الانتفاع به.

٣- كما كانت له وقفات جريئة في تاريخ الإصلاح في الأزهر والجهاد في سبيله، أشهرها موقفه تجاه قانون تطوير الأزهر في ١٩٦١م، والتعديلات التي أدخلت على مناهج الدراسة بكلية الشريعة عام ١٩٦٣م ولم يقبلها وكانت سببًا في «عزله» من عمادة كلية الشريعة بجامعة الأزهر.

٤- له بحوث وكتابات علمية في الصحف والمجلات مع صفوة من رجال الفكر وعلماء الدين الإسلامي كالشيخ عبد المجيد سليم والشيخ المراغي والشيخ مصطفى عبد الرازق، والشيخ محمد عبد الله دراز والشيخ محمود شلتوت، ومن الأدباء أحمد حسن الزيات وعلي الطنطاوي، وعباس العقاد وطه حسين وأحمد أمين وغيرهم ممن عاصرهم من الجيل الذي تأثر به ومن عاصره. أثبت هذا كبرى المجلات مثل: الرسالة، ونور الإسلام، والفتح والأزهر، ورسالة الإسلام، ومنبر الإسلام، ولواء الإسلام، والوعي الإسلامي اتسمت بالعمق وقوة الإيمان والإخلاص المجرد والعلم الغزير والوعي الكامل بالقضايا التي كان يعاني منها العالم الإسلامي في ذلك الوقت.

٥- كان رحمة الله عليه من كبار المتحدثين في الإذاعة والتلفزيون، وكان من أوائل المتحدثين في إذاعة جمهورية مصر العربية، وأثبت له كتاب أحاديث الصباح في المذياع بعضًا من إنتاجه المشترك مع الشيخ محمود شلتوت، وأحاديثه

الكثيرة التي ضمتها مكتبة الإذاعة سواءً في الفتاوى أو في تفسير القرآن الكريم، وسلسلة أحاديثه بعنوان صفحات مشرقة من تاريخ المرأة المسلمة، وسلسلة تحديد المفاهيم وغيرها مما لا غنى للدارس عنها.

٦- له مؤلفات إسلامية كثيرة ضمت فكرًا إسلاميًا حديثًا مع المحافظة على أصول الشريعة الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أثبت منها أن الإسلام دين الله المرتضى الصالح لكل زمان ومكان.

وبعون الله وتوفيقه سنوالي نشرها من دار القلم بالقاهرة إن شاء الله رب العالمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتبه
الفقير إلى عفو الله
أبو عبد الرحمن
أحمد مصطفى عبد العزيز فضلية

محلة دياي - دسوق

٨ من ذو القعدة ١٤٢٧ هـ
٢٩ من نوفمبر ٢٠٠٦ م



البحث الأول
الفقه الإسلامي
ورعاية الصالح العام[1]

«الفقه الإسلامي» مستنبط من الشريعة الإسلامية، وهذه الشريعة تمتاز بأنها شريعة الفطرة، وشريعة العقل، وشريعة الرحمة:

فهي تعترف بالحقائق، ولا تحاول الخروج على السنن الكونية ولا تصطدم بالعلم، ولا تضيق صدراً بالإصلاح، ولا تكلف الناس ما ليس في استطاعتهم!

ذلك بعض ما كانت به الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، وجعل لها هذا الاعتبار العام، ولم يكن فقهها معه شخصيًا ولا موضعيًا.

وليس معنى هذه الصلاحية أن كل جزئية من جزئيات الفقه التي استنبطت لا تقبل التغيير ولا التعديل، فإن ما صلح للأولين لا يعقل أن يكون هو بعينه، وفي جميع جزئياته، ما يصلح للآخرين.

ذلك أن شريعة العقل والرحمة لا تجهل أن الأحوال دائمًا في تغير، والدنيا في تقلب، ولكل قوم عادة وعرف.

ولو كان هذا هو المعنى المقصود من قولهم: «إن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان»، لوقعنا منه في حرج عظيم، وتكليف لا يحتمل.

أيجوز مثلاً أن نرجع بالمساجد إلى حالتها الأولى، فنجردها من الفرش والبسط، ونكتفي بأن نفرشها بالرمل والحصباء، لأن سنة السلف في مساجدهم كانت كذلك؟

---

(١) مجلة الرسالة – العدد ٣٥٨ – ربيع الآخر سنة ١٣٥٩ هـ – مايو سنة ١٩٤٠م – السنة الثامنة.

أيجوز مثلاً أن نلزم القاضي بأن يكون له في المسألة الواحدة قضاء واحد من غير تفرقة بين أحوال المتقاضين وبيئاتهم؟

لقد سمعت أن قاضيًا شرعيًا عُرضت عليه قضية أهان الزوج فيها زوجته بألفاظ جارحة – وهما زوجان من وسط راق – فطلبت الزوجة التفريق، فقضى لها به القاضي.

فهل يجوز للقاضي أن يقضي بمثل ذلك في قضية يكون الزوجان فيها من وسط قد ألف ذلك فيه، بل ألف فيه ما هو أشد منه كالضرب مثلاً؟

أيجوز لنا مثلاً أن نلزم وزارة الدفاع أن تلبس جنودها العمامة البيضاء تحقيقًا للخبر الذي يروون: «تعمموا فإن الشياطين لا تتعمم»؟

إن هذا وما يماثله هو الحرج الذي لا يرضى الله به، ولا يرضى به رسوله ﷺ، ولا تقول به شريعة العقل والرحمة!

يقول ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها وحكمة كلها، وكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل!».

فالمعنى إذن في صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، أن الشريعة قد بنيت أحكامها على رعاية المصالح، ولما كانت المصالح تختلف باختلاف الناس، وتتكيف بتكيف الظروف والبيئات، وتتغير بتغير العوائد، اعترفت الشريعة بذلك ففتحت باب الاجتهاد وأباحت للناس أن يستنبط أولو الرأي منهم ما يصلح لهم، وينهض بهم في حدود ما رسمت وبينت.

وآية ذلك أن الشريعة الإسلامية تركت كثيرًا من الفروع من غير نص على أحكامها، وأنها تعني – قبل كل شيء – بالأصول العامة والمبادئ الأساسية، دون

التفاصيل والجزئيات!

وفي هذا المعنى يقول الرسول ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم، غير نسيان، فلا تبحثوا عنها».

فهذه الأشياء هي موضع اجتهاد المجتهدين، وقوله: «فلا تبحثوا عنها» أي فلا تطلبوا فيها نصًا فتحرجوا أنفسكم. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (١٠١) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ** ﴾ (المائدة: ١٠١، ١٠٢).

وليس اعتبار الظروف والأحوال، ورعاية الصالح العام، في الفقه والأحكام، بالشيء المستحدث، فقد وجد منذ وجد التشريع، وكان حيث كان الفقه والاجتهاد.

وإننا نسوق أمثلة لذلك من أحكام الرسول ﷺ، وأمثلة من أحكام الصحابة ومن بعدهم من الفقهاء والأمراء:

١- في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها، أن قريشًا أهمهم أمر المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ وهل يجترئ عليه إلا أسامة؟ فلما كلمه أسامة قال: «أتشفع في حد من حدود الله يا أسامة؟ إنما هلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. والذي نفسي بيده، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها!»[١].

٢- وروى أبو داود أن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو[٢].

فهذان حكمان لرسول الله ﷺ في شيء واحد هو الحد: تراه في الأول يصر على إقامته، ولا يقبل تعطيله، مع أن السارق امرأة من أكبر القبائل وأشرف البيوت، ومع

---

(١) البخاري عن عائشة ك/ الحدود ب/ كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان.

(٢) الترمذي عن بشر لن أرطاة ك/ الحدود ب/ ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو.

أن أمرها أهم قريشًا وأزعجهم، ومع أن الشفيع صاحب من أحب أصحابه إليه!

وتراه في الثاني ينهى أن تقطع الأيدي في الغزو، فهل كان إصراره في الأولى إلا لأن أمرًا كهذا لو دخلته الشفاعة، وقبلت فيه الوساطة، وفرق بين الشريف والوضيع، لضاعت الحكمة المقصودة فيه، وبطلت الغاية المرجوة منه!

وهل كان نهيه في الثانية إلا خشية أن يترتب عليه ما هو أضر على المسلمين، وأبغض إلى الله، وهو لحوق المقطوع بالعدو حمية وغضبًا. ولكن التشديد في الأولى، والتسامح في الثانية، يدعو إليهما أمر واحد وإن اختلفا ظاهرًا، وهو الحرص على أمور المسلمين، أن يفضي إليها الخلل، أو يلحقها الاضطراب والفساد.

وقد روي مثل ذلك عن أصحاب رسول الله ﷺ:

١- قال علقمة: كنا في جيش في أرض الروم ومعنا حذيفة بن اليمان، وعلينا الوليد بن عتبة، فشرب الخمر، فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: أتحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعوا فيكم؟

فهل ترى فهم حذيفة، ونصيحته للمسلمين حين فهم ونصح إلا فقهًا تمليه السياسة الرشيدة، والنظر الصحيح؟

٢- وشبيه بهذا ما روي من أن سعد بن أبي وقاص كان قائد المسلمين يوم القادسية، فأتي بأبي محجن، وقد شرب الخمر، فأمر به إلى القيد، فلما التقى الناس قال أبو محجن:

كفى حزنًا أن تطرد الخيل بالقنا ... وأترك مشدودًا على وثاقيا!

ثم قال لامرأة سعد: أطلقيني، ولك عليّ إن سلمني الله أن أرجع حتى أضع رجلي في القيد، فإن قُتلت استرحتم مني. فحلت وثاقه، فوثب أبو محجن على فرس لسعد يقال لها البلقاء، وكانت بسعد يومئذ جراحة فلم يخرج، ثم أخذ أبو محجن رمحًا وخرج فجعل لا يحمل على ناحية من العدو إلا هزمهم، وجعل الناس يقولون: هذا ملك! لما يرون من صنيعه، وجعل سعد يقول وهو يرقب المعركة: الضبر ضبر البلقاء، والطعن طعن أبي محجن، وأبو محجن في القيد!! فلما هزم العدو رجع أبو محجن فوضع رجليه في القيد، وقصت امرأة سعد على سعد ما

كان من الأمر، فقال سعد: والله لا أضرب اليوم رجلاً أبلى هذا البلاء للمسلمين، فخلى سبيله! فقال أبو محجن: قد كنت أشربها إذ يقام عليّ الحد فأطهر منها، فأما إذ أبطلته عني فوالله لا أشربها أبداً.

قال في أعلام الموقعين: «إن سعداً قد اتبع في ذلك سنة الله تعالى فإنه لما رأى من تأثير أبي محجن في الدين، وجهاده وبذل نفسه لله ما رأى درأ عنه الحد؛ لأن ما أتى به من هذه الحسنات غمر هذه السيئة الواحدة، لا سيما وقد شام فيه مخايل التوبة النصوح وقت القتال، إذ لا يظن بمسلم إصراره في ذلك الوقت الذي هو مظنة القدوم على الله، وهو يرى الموت.

وأيضًا فهو بتسليمه نفسه، ووضع رجليه في القيد اختياراً قد استحق أن يوهب له حده، كما قال النبي ﷺ للرجل الذي قال له: يا رسول الله، أصبت حداً فأقمه عليّ، فقال ﷺ: «هل صليت معنا هذه الصلاة؟» قال: نعم، قال: «فاذهب فإن الله قد غفر لك حدك!»[1].

وهذا هو الفقه!

٣- ولقد كان عمر بن الخطاب، وهو في الفقه والعلم من هو، يعلم أن رسول الله ﷺ كان يعطي المؤلفة قلوبهم، وأن أبا بكر كان يعطيهم، وأن الله يقول: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ**... الآية﴾ (التوبة: ٦٠)، ولكنه مع ذلك كله لا يعطيهم، ويقول لهم: إن الله أعز الإسلام وأغنى عنكم، فإن ثبتم عليه، وإلا فبيننا وبينكم السيف!

فهو قد علل الإعطاء بالمصلحة، إذ كان الإسلام بحاجة إلى استرضاء هؤلاء وتأليف قلوبهم، فلما ارتفعت هذه الحاجة بعزة الإسلام، لم يبق إلى استمرار الحكم من سبيل.

٤- ولقد ولي زياد بن أبيه إمارة البصرة من قبل معاوية، فوجدها وكرًا من أوكار الفساد، وموطنًا من مواطن الفجور، فخطب فيهم خطبته «البتراء» التي كان بها أول من أعلن الأحكام العرفية في الإسلام فقال: «وإني أقسم بالله لآخذن الولي

---

(١) البخاري عن أنس بن مالك ك/ الحدود ب/ إذا أقر بالحد ولم يبين هل للإمام أن...

بالمولى والمقيم بالظاعن، والمقبل بالمدبر، والمطيع بالعاصي، والصحيح منكم في نفسه بالسقيم أو تستقيم لي قناتكم ... فإياي ودلج الليل، فإني لا أوتي بمدلج إلا سفكت دمه ... وإياي ودعوى الجاهلية فإني لا أجد أحداً دعا بها إلا قطعت لسانه ... وقد أحدثتم أحداثًا لم تكن، وقد أحدثنا لكل ذنب عقوبة، فمن غرق قومًا غرقناه، ومن أحرق قومًا أحرقناه، ومن نقب بيتًا نقبنا عن قلبه، ومن نبش قبراً دفناه فيه حيًا».

وقد سكت معاوية عن ذلك فلم يعلم أنه راجعه فيه، فهل كان هذا الفعل من زياد، وهذا السكوت عليه من معاوية إلا اجتهاداً وسياسة، استباحا بهما إحداث ما لم يكن من الأحكام.

وفي مثل هذا يقول الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز: تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور.

وإنك لتجد في فقه المذاهب كثيراً مما علق الحكم فيه على العادة والعرف، واعتبر فيه تغير الزمان.

١- يقول المالكية: إن المرأة إذا مات عنها زوجها يستحب لها أن تلبس السواد زمنًا، رعاية لحقه ووفاء له، ثم يقولون: إلا إذا كان السواد زينة قوم والبياض حدادهم، فإن حدادها عليه حينئذ لبس البياض!

٢- أن النبي ﷺ فرض صدقة الفطر صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير أو صاعًا من إقط؛ وهذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة. فأما أهل بلد قوتهم غير ذلك، فإنما عليهم صاع من قوتهم، كمن قوتهم الذرة أو الأرز أو التين أو غير ذلك. فإن كان قوتهم من غير الحبوب: كاللبن واللحم والسمك؛ أخرجوا فطرتهم من قوتهم كائنًا ما كان، وهذا قول جمهور العلماء.

وقد اجتهد علماء الأحناف إلى أبعد من ذلك، فنظروا إلى العلة التي من أجلها فرضت الزكاة في هذا اليوم، وهي الترفيه عن الفقير وإغناؤه عن المسألة، فأجازوا إخراج قدرها من المال، لأنه أنفع له وأيسر لسد خلته!

٣- وكثيراً ما تجد في كتب الحنفية قولهم هذا: تغير عصر وأوان، لا تغير حجة

وبرهان. يقولون هذا تعليلاً لاختلاف المروي عن إمامهم أو أحد أصحابه في المسألة الواحدة.

فالمسألة إذن مفروغ منها، والأمر فيها بَيِّنٌ واضح، وأساسها المصلحة التي جعلها الله أساسًا لكل شيء!

ولقد جنى على الشريعة الإسلامية حملتها في بعض ما مضى من الزمان، فأظهروها للناس بمظهر الشريعة الجامدة في أحكامها، التي يضيق صدرها بما يحدث للناس من نظم، أو يرون الأخذ به من أسباب، ولم يحاولوا أن يدرسوا هذه النظم والأسباب ليتبينوا أمرهما، فإن وجدوا خيراً وصلاحًا فإن الله لا يأبى الخير والصلاح، ولا بد أن يكون في الشريعة السمحة منفذ إليهما، وإن كانت الأخرى أنذروا قومهم، وأقنعوهم بالضرر فيما هم عليه مقبلون، أو به آخذون.

لم يفعلوا ذلك ولكنهم اكتفوا بالصياح والشغب على الناس، وتنكبوا طريق أهل العلم في الإقناع أو الاقتناع، والشغبُ والصياح لا يجديان شيئًا في قضايا العلم، ولا يصلحان أداة له في هذا الزمان!



البحث الثاني
الشريعة الإسلامية بناء بناه الله

١ - الأسس الضرورية.
٢ - المرافق الحاجية.
٣ - الكماليات التحسينية.

لو وقفنا أمام عمارة شامخة بنيت على أحدث طراز، وروعيت فيها كل الأصول المعمارية والفنية والمدنية على أكمل وجه، لرأينا هذه العمارة تمتاز بما يأتي:

* متانة البنيان في أسسه وتفاصيله وأدواته.
* توافر المرافق التي يحتاج إليها السكان عادة.
* توافر الكماليات التي تعد من باب الرفاهية والنعيم.

فالبنيان قائم على أسس قوية استعملت في تكوينها مواد خاصة، من شأنها إذا اجتمعت واختلطت ان تكون متماسكة شديدة الاحتمال مستعصية على عوارض الجو والرطوبات، قادرة على أن تؤدي وظيفتها المطلوبة منها في ثبات واستقرار، والأرض التي تقوم عليها هذه الأسس ثابتة صلبة في ذاتها، فضلاً عما أضيف إليها لتقويتها من مواد التحصين التي تحول دون انهيار أي جزء منها تحت ضغط البناء الذي عرف عدد طبقاته، وحسب وزنه أو ثقله الهندسي حسابًا دقيقًا، وقد اختيرت الأدوات الأساسية التفصيلية في تقاسيم هذا البناء من خير الأصناف جودة، وأكثرها احتمالا، وأقدرها على مقاومة أعباء الاستعمال المتكرر، ولو انطوى على بعض العنف، واقترن ببعض الأخطاء.

أما المرافق التي يحتاج إليها السكان عادة، فقد اهتم بها مهندس هذا البناء، فلم يدع شيئًا يمكن أن يؤدى إلى لون من ألوان الضيق والحرج إلا عالجه ووضعه وضعًا

سليـمًا من شأنه التيسير والترويح والترفق بالساكنين، والتجاوب مع طبائعهم واحتياجاتهم في كثير من السهولة والبعد عن التعقيد، فهناك المصاعد الكهربائية المتعددة التي يمتطيها الصاعدون إلى الطبقات، فضلاً عن المعارج المبنية التي تستعمل عند توقف المصاعد، وعن تلك المعارج الأخرى الخلفية التي يستعملها الخدم، وهناك الأماكن المعدة لحفظ السيارات الخاصة ومبيتها تحت العمارة أحيانًا، وفوقها أحيانًا، وهناك الطرق والممرات المنظمة في كل دور من الأدوار يسلكها القاصدون إلى كل قسم من أقسام البناء، حتى إذا دخلت أي قسم من هذه الأقسام وجدت حجراته قد قسمت تقسيمًا بديعًا، بين حجرة لاستقبال الضيوف والزائرين قد اختير مكانها، فأحسن اختياره، وصممت نوافذها وجدرانها ومدخلها وشرفتها كل ذلك بحساب وتقدير، وحجرة أو حجرات للنوم قد أعد في كل منها مكان بكل قطعة من قطع الأثاث يناسبها فلا يزيد عنها ولا ينقص، ولا يسمح بأن يكون شيء منها نابيا أو قلقا أو مقيداً في استعماله، وحجرة للطعام كذلك، وهكذا.

وأما الكماليات في هذه العمارة فحدث عنها ولا حرج: حدث عن المدخل الرائع الذي يشرح الصدور برحابته وفخامته، حدث عن الأضواء التي تحيل الليل نهاراً، وعن جمال المصابيح المشعة لهذه الأضواء، وما هي عليه من تنسيق، وما لها من رونق وبهاء، حدث عن الجدران الداخلية المبطنة بالرخام أحيانًا، وبالخشب الجيد أحيانًا، حدث عن الرسوم الطبيعية والمناظر الرائعة التي يراها الداخلون، ويمر بها المارون في كل طبقة من الطبقات، حدث عن مظاهر النعيم والرفاهية في الحجرات والحمامات والمطابخ والمرافق والصالات، حدث عن الشرفات الصيفية التي يجري فيها النسيم العليل فلا تكاد تحس حرارة الجو، وعن الشرفات التي تسطع فيها الشمس شتاء فتبعث الدفء إلى الأجسام فلا تكاد تحس فيها ببرد، حدث عن الماء يجري في الأنابيب بارداً أو مسخنًا أو بين ذلك قوامًا حسب ما تريد، حدث عن الأضواء التي تراها ولا ترى مصابيحها، حدث عن الستائر المعدنية التي تستطيع بحركة خفيفة أن تسدلها على النوافذ فتحجب عنك الضوء إن أردت،

وأن تعيدها بمثل تلك الحركة إلى ما كانت عليه فتعود إليك نوافذها مشرقة باسمة، حدث عن كذا وكذا من ألوان الرفاهية، وأسباب استكمال النعيم.

هذا هو ما نتصور، أو ما شهدنا، من عمارة حديثة راقية بنيت على طراز جامع بين المتانة والفخامة والأناقة، ومع هذا كله قد نرى أن مهندسها الذي صممها، أو عمالها الذين نفذوا خطته فيها، قد فاتهم شيء في هذا الجانب أو ذاك، فيقول من يرى هذه العمارة: ما أحسنها لولا كذا، ويا ليت هذا كان هنا، ولو وضع هذا موضع ذاك لكان أحسن، إلى غير ذلك، فإن الإنسان مهما عظم فكره، ودق فنه، إنما هو إنسان محدود يعرف شيئًا وتغيب عنه أشياء، ولذلك يظل في تجارب واكتشافات يتطور بها علمه ما دام في الحياة.

والشريعة الإسلامية بناء بناه الخالق الأعظم الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، والذي خلق الإنسان ويعلم طبيعته وحقيقته وما به يصلح أمره، ويستقيم شأنه.

وإنما بنى الله هذا البناء الشامخ ليحفظ مقاصده في الخلق، من جهة الضروريات التي لابد منها في قيام مصالحهم في الدنيا والآخرة، ومن جانب الحاجيات التي تيسر عليهم، وتنفي عنهم الضيق والحرج، ومن جانب الكماليات والتحسينات التي تسمو بهم إلى مستوى من الرقي المادي والأدبي فوق مستوى الضروريات والحاجيات.

ومن ثم تدور أحكام الشريعة مهما تعددت وتفرعت في نطاق هذه الدوائر الثلاث:

* **الضروريات.**
* **الحاجيات.**
* **التحسينات.**

ويلحق بكل منهما مكملات هي بمثابة التتمة لها، والتكميل لمعانيها، والمراد

بحفظ الشريعة لهذه الأشياء هو رعايتها من جانب الوجود بما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، ومن جانب العدم بما يدرأ عنها الاختلال الواقع والمتوقع.

ولكي نلقي شيئًا من الضوء على هذه الحقيقة التي قررها العلماء، نتبع هذا الإجمال بشيء من التفصيل:

أولاً: في دائرة الضروريات:

١- معنى كونها ضرورية أنه لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا فلو أدركها الخلل، أو بطلت، بعدم مراعاتها والتشريع لها، لاختل أمر الناس، ودخل عليهم التهارج والفساد، واضطراب شئون الحياة، وفوت المصالح العاجلة والآجلة.

ويتبين ذلك إذا عرفنا أن هذه الضروريات هي:

* في رأى أكثر العلماء خمسة: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ النسل، وحفظ المال، وحفظ العقل.

* في رأى بعضهم ستة بزيادة حفظ العرض - قالوا: لأن الناس قد ركز في طبائعهم الدفاع عن الأعراض، فالإنسان ربما قتل في سبيل عرضه، وإذا كان حفظ النفس من الضروريات وهي تهدر في سبيل المحافظة على الأعراض، كانت المحافظة على العرض أولى بأن تعد من الضروريات، وفي معنى المحافظة على الأعراض يقول الشاعر:

يهون علينا أن تصاب جسومنا
وتسلم أعراض لنا وعقول

ويقول شاعر آخر:

أصون عرضي بمالي لا ادنسه
لا بارك الله بعد العرض في المال
احتار للمال أن أودي فأجمعه
ولست للعرض أن أودي بمحتال

وليس هناك خلاف حقيقي في ذلك، بل الجميع متفقون على أن حفظ العرض من الضروريات، وإن الشريعة عنيت به، وجاءت بنوع من أحكامها لتثبيت معناه، ودرء الفساد المتوقع من جهته، ولكن الذين يعدون الضروريات خمسا يدخلونه في حفظ النفس والنسل من جهة أن الشريعة قررت ما يحفظهما ويدرأ الفساد عنهما، وكان في ضمن ذلك تحريم الزنا والقذف، وتشريع الحد في كل منهما، أما الذين يعدون الضروريات ستًا فهم يريدون التفصيل وزيادة التوضيح.

فحفظ الدين يكون بإقامة أركانه، وتوطيد قواعده.

ويأتي في ذلك أصل الإيمان، والإسلام، والعبادات، فكل ما شرع من ذلك إنما هو إقامة للدين، وحفظ له من جانب الوجود، وهو إصلاح للأفراد والجماعات، ونفع لهم في الدنيا والآخرة.

أما صلاحه ونفعه في الدنيا، فلأن المعتنق للدين، العامر القلب بالإيمان، والخاضع للإسلام، المقيم للشعائر والعبادات يكون صالحًا في نفسه متسلحًا في حياته بروح معنوي يبعث فيه القوة والصبر والثبات وهذا الإيمان والتدين يحولان بينه وبين إيذاء غيره، ومحاولة إيقاع الفساد في مجتمعه، ويحملانه على عمل الخير، وإن يسلك مع الناس مسلكًا من التعامل يحبه الله ويرضى عنه، فيفضى به ذلك إلى محبة الناس وإسعادهم، وإلى أن يحبوه ويعملوا على إسعاده، وتكون العلاقة بين الجميع هي المحبة والسلام.

وأما إصلاحه ونفعه في الآخرة، فإن الله تعالى قد تأذن لينجين عباده الصالحين من عذاب النار، وليدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار، فيها المقام الكريم، والنعيم الدائم ﴿**أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ**﴾ (الرعد: ٣٥).

فمن آمن بالله وعمل صالحًا، واستقام في نفسه وفي مجتمعه على الصراط المستقيم فاز بسعادة الدارين فظهر بذلك أن الدين من ضروريات الناس، لأنه هو

الوسيلة الوحيدة لصلاحهم واستقامة أمورهم وفوزهم بالنجاة والنعيم في الأولى والآخرة، وإن الله تعالى شرعه للناس ليصلحهم به ويسعدهم عن طريقه، ولذلك كان من أول أهداف الشريعة الغراء العمل على حفظه وإقامة دعائمه، وتوطيد أركانه.

وقد يكون حفظه بدرء الخلل والفساد الذي يخشى أن يصيبه ويقضي عليه بالإبطال، فيكون ذلك رعاية له من جانب العدم، كتشريع قتل المرتد، وجهاد أعداء الإسلام الذين يريدون أن يطفئوا نوره، سواء كانوا محاربين له بالسيف والقوة، أو محاربين له بالإرجاف والفتنة، فقد شرع الله الجهاد حماية لدعوة الإسلام وذوداً عن بيضته، ولولا ذلك لتعرض للضياع والإبطال.

وحفظ النفس، والنسل، يكون أيضاً من جانب الوجود، ومن جانب العدم.

فالأول: كإباحة المآكل والمشارب التي لابد منها في بقاء النوع الإنساني، إذ أن هذه المآكل والمشارب تتحول إلى دماء وأنسجة وغير ذلك مما تقوم به الأجسام، وتستقر به الحياة، وكذلك إباحة الملابس والمساكن، فإنها ضرورية لحفظ النفوس.

ومشروعية التناسل وكل ما شرع من أجلها من الزواج وأحكامه وشروطه وتفاصيله ترجع إلى حفظ النفوس من جهة النوع البشري، وإلى حفظ النسل كذلك.

والثاني: كتشريع القصاص لحفظ النفوس والأعضاء والأجسام من أن يعتدي عليها معتد، وكتشريع الديات وما في حكمها من تعويضات الجنايات، المعروفة في الفقه (بالاروش) جمع ارش، وهو القيمة المقدرة التي يستحقها المجني عليه بدلاً عن إصابته، وهي قد تكون في بعض الأحيان تعويضاً عن إسقاط جنين، فكل ذلك إنما شرع لحفظ النفوس، ولحفظ النسل.

وحفظ المال يكون من جانب الوجود، بتشريع ما به الملكية من بيع وشراء وهبة وميراث ونحو ذلك، وما به التنمية من تجارة وتثمير حتى يكون ذلك المال قائماً

بوظيفته الضرورية التي لا صلاح للأفراد ولا للمجتمعات إلا بها، ويكون من جانب العدم، بتشريع ما يمنع من الغصب، والسرقة، والإتلاف، فلمنع الغصب شرع وجوب رد المغصوب زجر الغاصب فقط إذا بقي ما غصبه دون تلف، ومع تضمينه إذا تلف ما غصبه، وفي السرقة شرع حد القطع لكي يكون هذا القطع نكالاً للسارقين، وتخويفًا لمن تحدثه نفسه بأن يفعل مثل فعلهم، فيطهر بذلك المجتمع من محاولات الاعتداء على الأموال، وبذلك يأمن الناس على أموالهم كما يأمنون على أنفسهم، وإذا وقع إتلاف للمال من أحد خطأ كان عليه ضمان ما أتلف.

وحفظ العقل من جانب الوجود حاصل بتشريع تناول المباحات التي تصلح عليها الأجسام والنفوس، فمن المعروف أن العقل السليم في الجسم السليم، كما أنه حاصل تشريع طلب العلم والنظر في ملكوت السموات والأرض لمعرفة الحقائق، والتزود من الثقافة الطبيعية والفكرية والدينية.

وحفظه من جانب العدم حاصل بتشريع تحريم المسكرات، وتقرير الحد على متناولها، وبتشريع حرمة المخدرات، ووجوب زجر متعاطيها.

أما حفظ الأعراض، فقد شرع له من جانب الوجود كل الأحكام المتعلقة باختيار الزوجة، من الحرص على أن تكون ذات دين وخلق، ومن الحرص على أن تكون راضية بزوجها متقبلة له، غير مكرهة عليه، لئلا تكون كراهتها اياه سبيلاً يجرها إلى مالا تحمد عقباه، ومن تشريع رؤية الخاطب لمخطوبته حتى يعرف فيها ما يرغبه، وما يؤدم بينهما كما يقول رسول الله ﷺ.

وشرع له من جانب العدم حرمة القذف وتقرير الحد عليه، وحرمة الزنا وتقرير الحد عليه.

ثانيًا: في دائرة الحاجيات:

نجد الشريعة الإسلامية قد انبتت على أسس منها (رفع الحرج) وذلك مأخوذ

من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨).

ويظهر هذا في الرخص الكثيرة التي قررها الشارع في الدوائر التي ذكرناها، دفعًا للحرج، وتوسعة على المكلفين، وإن لم تقض بذلك ضرورة.

ففي دائرة الدين، نراه يشرع الرخص في باب الطهارة فيجعل التيمم لمن فقد الماء أو فقد القدرة على استعماله، ورفع حكم النجاسة فيما إذا عسر إزالتها، وفي باب الصلاة يشرع القصر للمسافر، ويرفع القضاء عن المغمى عليه، ويبيح الجمع بين الصلاتين في بعض الظروف، ويبيح للغير القادر على القيام في الصلاة أن يصلي قاعداً أو على جنبه، أو مضطجعًا، وفي باب الصوم يبيح الفطر بالسفر أو المرض، ويبيح للحامل أو المرضع أو الشيخ الكبير أن يفطروا على التفصيل المذكور في الفقه... وهكذا.

وفي دائرة النفس: يبيح أكل الميتة للمضطر، وشرب الخمر لمن به غصة لا يجد ما يزيلها به إلا الخمر.

وفي دائرة التناسل يبيح الزواج من غير تسمية المهر، ويتجاوز في المهر عن بعض الجهالات لأنه مبني على الكرامة لا على المساومة ويشرع الطلاق إذا استحال على الزوجين أن يعيشا معًا.

وفي دائرة المال: يرخص في الغرر اليسير والجهالة التي لا تضر، كما يرخص في السلم، والقراض، والشفعة، ونحو ذلك مما يراد به رفع الحرج عن الناس، وكذلك يبيح التمتع بالزينة والطيبات من الرزق دون إسراف ولا تقتير، ويجيز ادخار الأموال وإمساك ما زاد من الحاجة بشرط أداء الحقوق المترتبة عليه وفي دائرة العقل يرفع الحرج عن المكره، إذا أضطر إلى التداوي بالشرب مثلاً فأن ضرورة حفظ النفس تدعو إلى هذا الترخص عند الخوف عليها... وهكذا.

فهذا كله قد أراد به الشارع التيسير على الناس، ودفع الحرج عنهم، لأنه وان لم تقتض به ضرورة ملحة، ولم يترتب عليه فوات المصالح وضياعها ضياعًا كليًا،

محتاج إليه من الخلق، يشق عليهم الأمر إذا لم يشرع لهم ما شرع من الترخيص والتيسير.

ثالثًا: في دائرة التحسينات:

وهي راجعة إلى العمل بمكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، فليست مثل الضروريات التي لابد منها، ولا كالحاجيات التي يراد بها دفع الحرج والتشدد، ولكنها من باب التأنق واختيار الأطيب والأعلى.

ففي الدين والعبادات كإزالة النجاسات، وستر العورة في الصلاة، وأخذ الزينة عند المساجد، وانتخاب الأطيب والأعلى في المال الذي تتزكى به أو تتصدق.

وفي حفظ النفس كالرفق والإحسان بالناس، وآداب الطعام والشراب، فإن هذه مراتب علو وسمو فوق الضروريات والحاجيات.

وبالنسبة للنسل: عدم التضييق على الزوجة والأولاد، وبسط المعاشرة بالمعروف، ونحو ذلك.

وفي دائرة المال: أخذه من غير إشراف نفس، أي بدون جشع وشدة حرص، والتحرز في كسبه عن الشبه ولو كانت شبها صغيرة.

وفي دائرة حفظ العقل: اجتناب مجلس الخمر وإن لم يشربها، والبعد عن مجالس الخوض في الأعراض وإن لم يشارك بالخوض فيها.

وهكذا يتبين أن الشريعة الإسلامية بناء كامل فيه الأسس الضرورية، والمرافق الحاجية، والمزايا التحسينية، فسبحان الحكيم العليم.

* * *



البحث الثالث
مقاصد الشريعة

* إن هذه البحوث في (مقاصد الشريعة) مستمدة من كتاب (الموافقات) للشاطبي.

والهدف منها هو توضيح ما ذكره هذا المؤلف في كتابه وتكميله بما عسى أن يحتاج إليه الطلاب.

* وإذا نظرنا إلى الجزء الثاني من هذا الكتاب وجدناه مخصصًا لما سماه المؤلف (كتاب المقاصد).

فإذا أردنا أن نعرف – على الجملة – ما مراده بالمقاصد وجدناه يعني نوعين:

أحدهما: المقاصد التي يرجع القصد فيها إلى الشارع، أي التي صدرت منه وقصدها هو، ولذلك تسمى (مقاصد الشريعة).

والثاني: المقاصد التي يرجع القصد فيها إلى المكلفين فهي صادرة عنهم وهم قاصدوها، ولذلك تسمى (مقاصد المكلفين).

وإن أردنا أن نعرف (مقاصد الشريعة) وجدناه يحصرها في أربع أنواع:

١ – ما يرجع إلى قصد الشارع بالتشريع، أو بتعبير آخر: ما الذي شرعت من أجله الشريعة، وجاءت لتحققه.

٢ – ما يرجع إلى قصد الشارع فيما يتعلق بالأفهام، ونعبر عنه أيضًا بسؤال فنقول: ما الذي اعتبره الشارع وقصده كوسيلة لإفهامنا ما يشرعه، حتى نستطيع

أن نفهم مراده في دائرته وعلى ضوء منه.

٣ – ما يرجع إلى قصد الشارع في تحديد: من هم المكلفون، وبم يكون التكليف.

٤ – ما يرجع إلى قصد الشارع في امتثال المكلفين للتكليف، وبم يكون هذا الامتثال.

* وقد تحدث صاحب الموافقات عن النوع الأول من (مقاصد الشريعة)، في مقدمة وثلاث عشرة مسألة.

وتحدث عن النوع الثاني في خمس مسائل.

وتحدث عن النوع الثالث في اثنتي عشرة مسألة.

وتحدث عن النوع الرابع في عشرين مسألة.

ومنهجنا بمختصر في النوع الأول من مقاصد الشريعة، وهو ما يرجع إلى قصد الشارع بالتشريع، وذلك لأهميته، ولأن صاحب الموافقات قد سلك به مسلكًا حسنًا، ووفق فيه إلى تحقيقات مفيدة، ولأن كتب الأصول المألوفة لم توفي هذا النوع حقه مع بالغ أهميته.

وعلى هذا سيكون بحثنا قاصرًا على المسائل الثلاث عشرة التي عقدها الشاطبي لهذا النوع مع المقدمة التي قدم بها.

ولن نبحث هنا الأنواع الثلاثة الأخرى، ولا مسائل القسم الثاني: الذي هو مقاصد المكلفين.

أولاً: المقدمة

أتى الشاطبي بهذه المقدمة قبل كلامه عن (مقاصد الشريعة) ووصفها بأنها مقدمة كلامية، وبأنها مسلمة في هذا الموضع.

أما إنها كلامية؛ فمعناه أن البحث فيها من موضوع علم الكلام، لأنها تتعلق بأحكام الله تعالى: هل هي معللة بالمصالح، أو ليست معللة، والبحث في ذلك من اختصاص علم الكلام، كالبحث في أفعال الله، وفي صفاته.

وأما أنها مسلمة في هذا الموضوع؛ فالمراد به أن الدليل قائم على صحتها فتسلم، ولا بد من التسليم بها قبل الدخول في هذا الموضوع، لأن الأمر فيه قائم على التسليم بها.

وتتلخص هذه المقدمة في دعوى تقول: (إن وضع الشرائع إنما هي لمصالح العباد في العاجل والآجل)، وهذه الدعوى متفرعة عن قضية قام فيها نزاع بين العلماء هي (هل أحكام الله تعالى معللة برعاية مصالح العباد أو غير معللة).

فالمعتزلة يرون أنها معللة بمصالح العباد، وعلى هذا - كما يقول الشاطبي - أكثر الفقهاء المتأخرين.

ومن العلماء من يرون أنها غير معللة بالمصالح، ومن هؤلاء الإمام الرازي، فهو يرى أنها ليست معللة بعلة البتة، ولكنه لما أضطر إلى الاعتراف بالتعليل لإثباته القياس كدليل شرعي، وهو قائم على العلة؛ سمي العلة بالأمارة أو العلامة التي نصبها الشارع لمعرفة الأحكام، على معنى أن الشارع يقول ما معناه: إذا وجدتم الإسكار في شراب فاعلموا أني حرمته، فهو علامة على حكمه، وليس علة مؤثرة في الحكم، لأن الاقتران في الوجود لا يدل على التأثير.

والشاطبي يقول: لسنا بحاجة إلى هذا البحث النظري ومعرفة أن هذا واجب على الله أو ليس بواجب، ولكننا نظرنا بنظرة استقرائية لاينازعنا فيها الرازي ولا غيره، فوجدنا أن الشريعة وضعت لمصالح العباد.

– فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل، وهي أصل الشرائع كلها في ﴿ رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ (النساء: ١٦٥).

فقد علل بعثهم بإرادته أن يقطع حجة الخلق في أن يقولوا: ما كلفتنا، ولا بشرتنا، ولا أنذرتنا، وذلك شبيه بقوله تعالى في آية أخرى: ﴿ وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَى ﴾ (طه: ١٣٤).

ويقول الله تعالى في رسالة خاتم النبيين صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). فقد حصر رسالته في كونها رحمة للعالمين، مع الإتيان بالمفعول لأجله، وهو مفيد للتعليل.

ويقول الله تعالى في أصل الخلقة: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ (هود: ٧).

فقد علل الخلق بالابتلاء، أي باختبار الناس وإظهار من هو أحسن عملاً.

ويقول جل شأنه: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: ٥٦)، ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ (الملك: ٢) إلى غير ذلك.

وأما التعاليل لتفاصيل الأحكام، فأكثر من أن تحصى – كما يقول الشاطبي – وقد مثل ذلك بأمثلة منها:

قوله تعالى بعد آية الوضوء: ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ ﴾ (المائدة: ٦).

وقوله سبحانه في الصيام: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٣)

وفي الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥).

وفي القبلة: ﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ (البقرة: ١٥٠).

والمراد بالناس هنا المحاجون في أمر القبلة، فقد كان أهل الكتاب يعرفون من كتبهم أن النبي الذي يبعث من ولد إسماعيل يكون على قبلته وهى الكعبة، فجعل بيت المقدس قبلة دائمة له حجة على أنه ليس هو النبي المبشر به، وكان المشركون يقولون: إن نبينا من ولد إبراهيم جاء لإحياء سنته لا ينبغي له أن يستقبل غير بت ربه الذي بناه جده، فلما حولت القبلة انقطعت حجة هؤلاء وهؤلاء.

وقوله تعالى في الجهاد: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا﴾ (الحج: ٣٩).

أي أذن الله لهم بالجهاد وشرعه بعد أن لم يكن مشروعًا، بسبب أنهم ظلموا بإخراجهم من ديارهم بغير حق.

وقوله تعالى في القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩).

فعلة تشريع القصاص هي ما يؤدي إليه من ردع للجناة، فلا يعتدون على النفوس، فيكون في ذلك حياة للأمة.

وقوله تعالى في التقرير على التوحيد: ﴿قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢).

فقوله (أَن تَقُولُواْ) تعليل لتقريرهم بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ ومعناه: لئلا تقولوا.

هذه هي الأمثلة التي ساقها الإمام الشاطبي بيانًا لما ذكره من التعاليل لتفاصيل

الأحكام. وهو يعرفنا أنه لم يرد الاستقصاء أو الإكثار من الأمثلة، وإنما قصد التنبيه فقط، وفي هذا ما يكفي للتنبيه.

وإذا دل الاستقراء على هذا؛ وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ فنحن نقطع بان الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة، ومن هذه الجملة ثبت القياس والاجتهاد، لأنه لو لم يكن التعليل لما ساغ القياس، ولجمدت الشريعة فلم يكن للمجتهدين أن ينظروا في تحقيق مناط الحكم أو تخريجه أو تنقيحه، كما بين المؤلف في باب الاجتهاد.

هذا وقد وجدنا في القرآن والسنة أمثلة كثيرة تدل على تعليل الأحكام.

فمن ذلك في القرآن:

أن الله تعالى قد يذكر وصفًا، ويرتب عليه حكمًا، فيفهم السامع أن ذلك الوصف هو علة الحكم.

كقوله تعالى: ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ** ﴾ (النور: ٢)، ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ** ﴾ (المائدة: ٣٨).

فهنا قد جاء الحكم مرتبًا بالفاء على الوصف، فدل على أن علة الجلد في الأول هي الزنا، وعلة القطع في الثاني هي السرقة، والزنا يؤخذ من ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي** ﴾، والسرقة تؤخذ من قوله: ﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ** ﴾.

وقد يذكر الحكم مصرحًا بسببه المقرون بحرف التعليل مقدما تارة كقوله تعالى: ﴿ **فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ** ﴾ (النساء: ١٦٠)، ومؤخراً تارة كقوله تعالى: ﴿ **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا** ﴾ (الحج: ٣٩)، وقد تقدم وجه التعليل في هذه الآية، وقد يعلل الحكم بحرف التعليل صراحة كقوله تعالى: ﴿ **مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ**

منكُمْ ﴾ (الحشر: ٧)، والشاهد في قوله: ﴿ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً ﴾ (الحشر: ٧)، وقوله تعالى: ﴿ لَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ﴾ (الأحزاب: ٣٧)، فقد علل ما حكم به من تزويجها للرسول ﷺ بإرادته ألا يكون على المؤمنين حرج في تزوج نساء الأدعياء، حتى يبطل ما كان عليه العرب من ذلك.

وقد يأمر بالشيء مبينا مصلحته الداعية إليه، كقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ (الأنفال: ٦٠).

فقوله " تُرْهِبُونَ" ..الخ تعليل للحكم بالمصلحة وكقوله تعالى: ﴿ وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ﴾ (التوبة: ١٠٣).

وقد ينهى عن الشيء مبينا مفسدته المترتبة على فعله كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ (المائدة: ٩٠)، والشاهد في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ ﴾، وقوله جل شأنه: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ ﴾، وكلاهما تعليل للحكم.

ومن ذلك في السنة المطهرة:

ما رواه البخاري في شأن الرجل الذي وقصته دابته وهو محرم فمات: (لا تقربوه طيبًا فإنه يبعث يوم القيامة ملبيًا)[١] – وفي رواية: (لا تخمروا رأسه فإنه يبعث

---

(١) البخاري عن ابن عباس ك/ الجنائز ب/ كيف يكفن المحرم (١١٨٨).

يوم القيامة ملبيًا)[1].

وما رواه البخاري أيضًا عن عبد الله بن عمرو – وكان يبالغ في العبادة، فيصوم نهاره، ويقوم ليله، حتى شكاه أهله – قال عبد الله قال لي رسول الله ﷺ (ألم أخَبـرْ أنك تقوم الليل وتصوم النهار ؟ قلت: إني أفعل ذلك، قال: إذا فعلت هجعت عينيك – أي غارت وضعفت لكثرة السهر – ونفِهت نفسك – أي كلَّت وأعيت – وإن لنفسك عليك حقا، ولأهلك حقًا، فصم وأفطر، وقم ونم).

وقوله ﷺ لسعد بن أبي وقاص حين أمره بأن يكتفي بالتصدق بثلث ماله: (الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس، وإنك لن تنفق نقطة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى ما تجعل في فيّ امرأتك)[2].

وقوله عليه الصلاة والسلام في بيان علة الحكم بطهارة سؤر الهرة: (إنها من الطوافين عليكم والطوافات)[3]، مشيرًا بذلك إلى ما يلحق الناس من مشقة إذا حكم بنجاسة سؤرها، لأنها كثيرة الدخول على الناس، والطواف :ن م، ويصعب التحرز منها.

وهكذا يتبين أن القرآن والسنة يعللان الأحكام ولا سبيل إلى التخلص من ذلك، وليس التعليل مؤديا إلى ما يزعمه القائلون بنفيه من القول بوجوب شيء على الله، فإنه تعالى هو الذي أوجب على نفسه بنفسه، وقد قضت بذلك حكمته ورحمته، فليس ذلك قيداً على إرادته حتى يكون نقصًا، تعالى الله عن كل نقص وتنزه.

---

(١) البخاري عن ابن عباس ك / الجنائز ب / الكفن في ثوبين (١١٨٦).

(٢) البخاري عن عامر بن سعد عن أبيه ك / المرضى ب / قول المريض إني وجع أو وارأساه أو اشتد (٥٢٣٦).

(٣) الدارمي عن كبشة بنت كعب بن مالك ك / الطهارة ب / الهرة إذا ولغت في الإناء (٧٢٩).

النوع الأول
في بيان قصد الشارع
من وضع الشريعة

تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام(١):

١- الضروريات.

٢- الحاجيات.

٣- التحسينيات.

وكل من هذه الثلاثة لها مكملات هي بمثابة التتمة والتكملة لها، على أن هذه الثلاثة متفاوتة في الاعتبار بالنسبة للتكميل، إذ يمكننا أن نقول: أن الحاجي بالنسبة للضروري مكمل له، والتحسيني بالنسبة للحاجي مكمل له.

معنى الضروري أنه لابد منه في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذ فقد لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة، فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين.

وهو - أي الضروري - راجع إلى: خمسة أنواع في نظر الكثير من العلماء هي: (حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل).

وزاد بعضهم سادسًا، وهو حفظ العرض، لأن المرء قد يفدي عرضه بنفسه وماله، والنفس والمال ضروريان، فما يكون الضروري فداء له؛ هو أولى بأن يعد ضروريًا.

واحتال للمال أو أودي فأجمعه   لا بارك الله بعد العرض في المال

ومعنى كون بعض الأمور حاجيًا أنها محتاج إليها من حيث التوسعة ورفع

(١) في هذا الجزء من البحث تكرار لما سبق للشيخ ذكره في البحث الأول ولكنه تكرار نافع ومفيد يأتي في سياق جديد للمعنى يزيده اتضاحًا.

الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلف - على الجملة - الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة المسماة بالضروريات.

ومعنى التحسينيات الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات.

حفظ الضروريات يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

الثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

ففي دائرة حفظ الدين شرعت العبادات لحفظه من جانب الوجود، فالمكلف مطالب بالإيمان بالله الواحد الذي لا شريك له، المتصف بكل كمال، المنزه عن كل نقصان، فإيجاب هذا الإيمان على المكلف إقامة لأهم ركن من أركان الدين، فهو حفظ له من الجانب الإيجابي أو من جانب الوجود، على معنى أن شيئًا إن وجد كان هو إقامة للدين وتثبيتًا لبعض أركانه، والمكلف أيضًا مطالب بالإسلام وهو النطق بالشهادتين، ومكلف بالصلاة والصوم والزكاة والحج ونحو ذلك، وكل هذه أركان تقيم الدين وتثبته، فهي حفظ له من جانب الوجود.

وقد حصرها المؤلف في المسألة الرابعة من السنة بالجزء الرابع في ثلاثة: الإيمان، والإسلام، والإحسان. على اعتبار أن الإحسان شامل لجميع العبادات التي شرعت لحفظ الدين عن طريق إقامته وتوطيد أركانه.

وحفظ الدين من جانب العدم يمكن أن يمثل له بمشروعية قتل المرتد، ومشروعية الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله تعالى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي

يشمل الترغيب والترهيب.

ومكمل الضروري ينحصر في ثلاثة أشياء – إذا أخذنا الدين –: وهي:

١– الدعاء إلى الدين.

٢– جهاد من عانده أو دام إفساده.

٣– في النقصان الطارئ في أصله كما في قتل المرتد.

والحاصل إنك تنظر إلى المكمل من حيث إنه جاء على صورة إيجابية وجودية، فيكون مكملاً للحفظ من الجانب الوجودي، ومن حيث إنه جاء على صورة درء مفسدة، فيكون حفظًا من جانب العدم.

وفي دائرة حفظ النفس – ويدخل فيه حفظ النسل أيضًا – نجد ثلاثة أشياء أصلية، وثلاثة مكملة. فالأصلية ترجع إلى ثلاثة معان هي:

١– إقامة أصلية بشرعية التناسل، أي أن اعتراف الشارع بشرعية تناسل الإنسان هو إقامة للنفس وحفظ لها بالنوع، على معنى أن ذلك يحفظ النوع الإنساني، ولولا التناسل ما بقيت النفس الإنسانية.

٢– ثم حفظ بقاء النسل بعد خروجه إلى الوجود أي حفظ النفس الإنسانية في أشخاص الأفراد، من حيث استعمال الأغذية من مآكل ومشارب لحفظه من الداخل، ومن جهة استعمال الملابس والمساكن لحفظه من الخارج.

٣– ثم حفظ النفس من جانب درء ما يؤدي إلى العدم قبل أوانه، وإلا فالعدم آت لاشك فيه.

فالشارع يدرأ ما يعود على النفوس بالإبطال بغير الحق، فيشرع أحكام الجنايات من قصاص في النفوس وفي الجروح والاطراف، ومن ديات وأروش – أي تعويضات – للجنايات.

ومكملات حفظ النفس والنسل في ثلاثة:

١- حفظ النفس من جهة عدميته، وهي تحريم الزنا، أي وضع النطفة في الحرام، وذلك بتشريع أحكام النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته، فالطلاق والخلع واللعان وغيرها.

فالنفوس الإنسانية يمكن أن تكون متولدة من أية علاقة ولو من الزنا، ولكن حفظها من هذا الجانب الذي هو تحريم الزنا، وتشريع النكاح الصحيح هو نوع من الحفظ أسمى وأشرف وأبعد عن عادة البهيمية، وأحفظ للأنساب.

٢- وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد.

٣- وإقامة مالا تقوم هذه الأمور إلا به كالصيد والذبائح.

وفي جانب حفظ المال:

يرجع حفظه إلى مراعاة دخوله في الأملاك بعوض أو بغيره من أبواب نقل الملكية شرعًا، وتنميته خشية ألا يفي.

ومكمله يرجع إلى دفع العوارض بالمحافظة عليه من الإسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته، وتلافي ضياع الأصل، بالزجر، والحد والضمان. فالزجر في الغصب الذي لم يحصل به تلف، أي أن من غصب مالا ولم يحدث به تلفا حتى رد إلى من غصب منه، فإن على الغاصب عقوبة زاجرة توقع عليه، والضمان في الغصب الذي حصل به التلف، أو في التعدي عامة، والحد في السرقة، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال في ملكية الناس، ومما فيه الزجر بعد الميسر، ولم يرد فيه حد بخصوصه.

وفي دائرة حفظ العقل: يتناول مالا يفسده ويمكن أن يلحق بهذا النظر في ملكوت السموات والأرض والتفكر للوصول إلى الإيمان بالصانع جل وعلا،

ومكملة شرعية الحد في الخمر، والزجر في سائر المخدرات.

وفي دائرة حفظ العرض: اختيار ذات الدين وما يكمله، تحريم القذف وشرعية الحد عليه.

ولقد عالج الإمام الشاطبي مسألة المكملات علاجًا آخر قصد فيه إلى التمثيل لها، وبين ذلك في المسألة الثانية.

وخلاصة ما ذكره ترجع إلى ما يأتي:

أن لكل مرتبة من المراتب الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، مكملاً، ومعنى كونه مكملاً أنه لو فرض فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

ومثل المكمل الضروري بما يأتي:

١- التماثل في القصاص، فإنه الضروري لحفظ النفوس هو القصاص، ولكن اشتراط التماثل فيه لا تدعو إليه ضرورة ولا تظهر فيه شدة حاجة، فمثلاً: لا تقطع اليد الصحيحة باليد الشلاء، ولا تقتل الحر بالعبد، لأنه لابد من التماثل في القصاص، فاشتراط التماثل تكميل لحكمة القصاص الذي هو ضروري، ولو لم يشرع هذا التماثل لما ترتب على فقده إخلال بحكمية مشروعية القصاص الذي هو ضروري، لكن تشريعه فيه تكميل لتحقيق حكمة القصاص، حيث لا يكون معه أي مبرر لثوران عصبة من يقتص منه إذا ثار ضد القصاص، فإنه يقال له: لقد جنى صاحبك جناية لابد من القصاص فيها، ثم هذا القصاص متحقق فيه التماثل فليس من حقك أيها الولي أو أيتها العصبة للجاني، أن تحتجوا على ذلك، فإنما تكون لكم شبهة في الاحتجاج والثوران إذا لم يكن هناك تماثل، بأن قطعنا يداً سليمة في يد شلاء، أو أخذنا حرًا بعبد، وبذلك يتبين أن التماثل في القصاص من شأنه أن يمكن للقصاص، وأن ينفي

الاعتراض عليه، فهو مكمل له بهذا المعنى.

٢- نفقة المثل: فإن الضروري هو النفقة أصلاً، إما كونها نفقة مثل فذلك تكميلي لما هو ضروري، ومن شأنه أن يقطع أي كلام للمنفق عليه فيما لو زعم أن ما ينفق عليه أقل من حاجته، وأن يقطع أي كلام من المنفق فيما لو زعم أن ما ينفق أكثر من حاجة المنفق عليه، فنفقة المثل من حيث مثليتها تكميل للنفقة التي هي ضرورية.

٣- وأجرة المثل كذلك، وقراض من المثل كذلك كلاهما يحقق الأصل، والمثلية فيما يمنع التشاحن.

٤- والمنع من النظر إلى الأجنبية - في جانب حفظ النسل - مكمل للضروري بالمنع من الزنا، لأن النظر يجر إلى الزنا ويدعو إليه، فتحقيق منع الزنا إنما يكمل بمنع ما يجر إليه وهو النظر.

٥- وكذلك شرب القليل من المسكر، فإنه احتياط لمنع السكر، لأن القليل وإن لم يسكر فيه من لذة الطرب داع إلى الكثير المسكر، فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير.

وكلا هذين القسمين معروف بسد الذرائع.

٦- وكذلك الربا فإن منعه تكميل لحفظ المال الذي هو ضروري، فإن الزيادة جزء من مال الدافع يذهب هدراً بدون مقابل.

٧- والورع احتياط وتكميل لما هو من نوعه، في المتشابهات، كتركك مالا بأس به حذراً مما به بأس.

٨- وإظهار شعائر الدين بصلاة الجماعة في الفرائض والسنن وصلاة الجمعة، فإن أصل حفظ الدين الذي هو ضروري يتحقق بالصلاة ولو في غير جماعة، ولكن

إظهار الشعائر زيادة في ذلك وتكميل له.

٩- والقيام بالرهن والحميل والإشهاد في البيع، كل ذلك من قبيل التكميل للبيع، فإذا اعتبرنا البيع من الضروريات كان ذلك من مكملات الضروري وهكذا.

ومثل المؤلف للمرتبة الثانية - وهي الحاجيات - بما يأتي:

١- اعتبار الكفء ومهر المثل في تزويج الصغيرة، فإن ذلك لا تدعو إليه حاجة مثل الحاجة إلى أصل النكاح في الصغيرة، فإن أصل النكاح وإن كان حاصلاً بدونهما لكنهما أشد إفضاء إلى دوام النكاح وتمام الألفة، ودوامه من مكملاته، فهما إذن من باب التكملة لما هو حاجي.

٢- وإن قلنا أن البيع من باب الحاجيات؛ فإن الرهن والحميل والإشهاد من باب التكملة للحاجي أيضاً.

٣- ومن ذلك الجمع بين الصلاتين محقق للترخص وهو بذلك مراعاة لأمر حاجي، لكن الجمع بين الصلاتين تكميل لهذا الحاجي وزيادة في التيسير ورفع الحرج، ولو انعدم في الشريعة لما ضر بالحاجي.

٤- وكذلك جمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله فإن المريض إذا غلب على عقله سقطت عنه الصلاة، وتلك توسعة محققة لأمر حاجي، فوسع الشارع عليه توسعة أخرى، حيث أباح له أن يجمع الصلاتين جمع تقديم، ليشعر بأنه أدى ما عليه وتستريح نفسه بذلك، فقد تنازل له عن شرط دخول الوقت بالنسبة للصلاة الثانية.

ولو أنه لم يشرع ذلك لم يخل عدم شرعه بأصل الحاجي وهو سقوط الصلاة عنه إذا غاب عقله.

ومثل للمرتبة الثالثة - وهي التحسينيات - بما يأتي:

١– آداب الاحداث، كأن يجلس المتبوّل مثلاً غير مستقبل القبلة ولا مستدبرها، فهذه زيادات في التحسينيات وتكملة لها.

٢– وضروريات الطهارة، كتقديم غسل اليد اليمنى على اليسرى أو الزيادة على ثلاث في الغسل مثلاً.

٣– وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كان غير واجب، كما لو احرم بصلاة ركعتين نافلة فيكره أن يخرج منهما ويبطلهما.

٤– والإنفاق من طيبات المكاسب وما يحب من الأشياء، والاختيار في الضحايا والعقيقة والعتق وما أشبه ذلك.

وقد ختم المؤلف هذه المسألة بتقرير أن الحاجيات تعتبر مكملة للضروريات، وأن التحسينيات تعتبر مكملة للحاجيات.

المسألة الثالثة

عقد المؤلف هذه المسألة لبيان أن التكملة إنما تعتبر بعد الأصل، ولا تعتبر إذا كان اعتبارها سيعود على الأصل بالإبطال.

وخلاصة الكلام فيها:

أن كل تكملة - من حيث هي تكملة لمرتبة من المراتب، لا من حيث ذاتها - لها شرط، وهو ألا يعود اعتبارها على أصلها بالإبطال، وذلك أن كل تكملة يفضى اعتبارها إلى رفض أصلها؛ لا يصح اعتبارها واشتراطها لوجهين:

أحدهما: أن في إبطال الأصل إبطال للتكملة، لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي على ارتفاع الموصوف؛ لزم من ذلك ارتفاع الصفة أيضًا، فاعتبارها من هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتبارها وهو محال لا يتصور، وإذا لم يتصور لم تعتبر التكملة واعتبر الأصل من غير مزيد.

ويمكن تصور الصفة مع الموصوف بما إذا قيل (فلان يؤثر على نفسه) أي يجود بما لديه وهو محتاج إليه، فعندنا صفة وهي الإيثار، وموصوف وهو فلان، فإذا كان اعتبار هذه الصفة يحرم الموصوف من بعض حاجاته دون أن يصل به إلى تلف النفس؛ فذلك لا شيء فيه، لأن كلا من الصفة والموصوف سيبقى، ولا يلغى واحد منهما، أما إذا كان اعتبار صفة الإيثار سيؤدي إلى هلاك صاحب الصفة، كأن يكون هناك قليل من الماء لابد أن يشربه هو وإلا مات؛ فإذا قلنا له: حقق صفة الإيثار واسق غيرك هذا الماء ومت أنت؛ فإننا نكون قد قضينا باعتبار الصفة اعتبارا يؤدي إلى إبطال الموصوف، وإذا بطل الموصوف ومات لم تبق الصفة أيضًا لأنها تابعة له، وصفة لذاته فتذهب بذهابه، فيكون اعتبارنا للصفة في هذه الحالة مؤديًا إلى إبطالها من حيث كونها صفة لهذا الموصوف، وإن كان من الممكن أن تبقى من حيث ذاتها، وهذا - رأي إمكان بقائها من حيث ذاتها - هو الذي دعا المصنف

إلى أن يقيد في القاعدة بقوله: (فلها من حيث هي تكملة شرط...الخ) فقوله: (من حيث هي تكملة) أي لا من حيث ذاتها، فإن صفة الإيثار مثلاً وإن ذهبت بذهاب فلان باعتبارها صفة له تابعة تبقى ببقائه وتذهب بذهابه؛ لكنها بقيت في نفسها يتصف بها سواه، وبقاؤها هذا لا من حيث هي صفة لفلان، ولكن من حيث ذاتها أو من حيث هي صفة لغيره.

الوجه الثاني: إنا لو قدرنا تقديراً، وفرضنا محالاً، وقلنا: إن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية؛ لكان معنى ذلك أننا وقفنا أمام خيار، فإما أن نختار بقاء المصلحة الأصلية، وإما أن نضحي بها ونختار المصلحة التكميلية، ولاشك أن صريح العقل والرأي أن نختار بقاء المصلحة الاصلية ولا نضحي بها في سبيل المصلحة التكميلية فإنها هي الأولى بالاعتبار.

وقد مثل المؤلف لذلك بأمثلة، وهي:

١- أن حفظ المهجة مهم كلي - أي ضروري فهو من المرتبة الأولى - وحفظ المروءات مستحسن - أي من قبيل التحسينيات - فحرمت النجاسات حفظاً للمروءات، وإجراء لأهلها على محاسن العادات؛ فإن دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس؛ كان تناوله أولى، ولم يكن من الرأي اعتبار التحسيني الذي هو مكمل بهدم الضروري الذي هو أساسي.

٢- أصل البيع ضروري، ومنع الضرر والجهالة مكمل، فإذا أدى اعتبار ارتفاع كل غرر وكل جهالة واشتراط ذلك، إلى انحسام باب البيع؛ لم يجز اعتبار ذلك؛ لأن هذا الاعتبار يعود على الأصل بالإبطال.

٣- الإجازة ضرورية أو حاجية، والمعاوضات تستدعي حضور العوضين، وهذا الحضور تكميلي؛ فلو اشترط في الإجارة - كما يشترط في البيع - لسد باب المعاملة بها، وهي محتاج إليها، وإذن فلا يصح اعتبار هذا المكمل كما يعتبر

في البيع، لأنه سيفضي إلى إبطال الأصل.

ومعنى عدم إمكان حضور العوضين في الإجارة أن الإجارة عقد على المنافع، والمنافع متجددة تحصل في الزمن الآتي وليست حاصلة فعلاً، وهي أحد العوضين والعوض الآخر هو الأجرة، فثبت أن أحد العوضين وهو المنافع غير حاضر، ولا يمكن أن يكون حاضراً وهو متجدد حينا بعد حين فإذا اعتبرنا اشتراط الحضور في العوضين – وهي تكميلي – أفضى ذلك إلى انسداد باب الإجارة.

لكن في البيع: كل من الثمن والمثمن يمكن أن يكون حاضراً فعلاً، فاشترطنا الحضور فيهما دون أن نخشى انسداد باب البيع بذلك، نعم أن السلم يكون أحد المعوضين فيه غير حاضر، ولكنه ترخيص على خلاف القاعدة جاء به النص حيث قالت السنة (نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عندك، ورخص في السلم)[1].

٤– الجهاد مع ولاة الجور، فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، والعدالة في الوالي مكملة، فلو أدى اعتبارها إلى عدم وجود الوالي الذي هو ضروري للجهاد؛ لكان ذلك اعتبارا لمكمل يؤدي إلي إبطال أصله الضروري، فلذلك جاز الجهاد مع ولاة الجور، ووجب غض النظر عن شرط العدالة حين لا يمكن تحقيقه.

٥– الصلاة خلف ولاة السوء، فالصلاة ضرورية والجماعة فيها من الشعائر المكملة، والعدالة مكملة لهذا المكمل فلا نتمسك باعتبارها إذا أدى ذلك إلى هدم الأصل.

٦– إتمام أركان الصلاة بالقيام مثلاً، وهو مكمل بالنسبة للصلاة التي هي ضرورية، فإذا كان أحد من المكلفين مريضاً فلا نتمسك بالقيام في الصلاة بل نبيح له أداءها من جلوس أو اضطجاع محافظة على الأصل الضروري، أو حرصاً على دفع الحرج.

---

(١) الترمذي عن عبد الله بن عمرو ك/ البيوع ب/ ما جاء في كراهية البيع ما ليس عندك (١١٥٥).

المسألة الرابعة

عقد المؤلف هذه المسألة لبيان أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتحسيني، وأن المقصود الأعظم في المطالب الثلاثة هو الحفاظ على الأول منها، وهو قسم الضروريات، وقد قرر المؤلف في سبيل بيان ذلك حقائق خمسًا، أو مطالب خمسة تنتهي ببيان هذه الحقائق الخمس، ويظهر منها ما أراده من أن الضروري هو الأصل لما سواه.

وهذه الحقائق الخمس هي:

١– الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتحسيني.

٢– اختلال الضروري بإطلاق يلزم منه اختلال الحاجي والتحسيني بإطلاق.

٣– لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري.

٤– قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق، أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

٥– ينبغي المحافظة على الحاجي والتحسيني للمحافظة على الضروري وإليك بيان كل حقيقة من هذه الحقائق الخمس.

أولاً: الضروري أصل للحاجي والتحسيني:

هذه الحقيقة معروفة مما سبق، والمؤلف يزيدها إيضاحًا – فيذكرنا بأن مصالح الدين والدنيا مبنية على المحافظة على الأمور الخمسة الضرورية التي ذكرت سابقًا.

فمثلاً: لو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، لأن ترتب هذا الجزاء وارتجاءه إنما كان بسبب الإيمان بالله وبأن هناك دار أخرى يحاسب فيها المرء على ما قدم، وبالرسل والكتب والتشريعات التي نظم الله بها أحوال المكلفين، فإذا لم يكن هناك إيمان بالدين، لم يكن هناك إيمان بالجزاء المرتقب فهذا شأن الضروري الأول.

ومثلاً: لو عدم الضروري الثاني وهو العقل لارتفع التدين عامة، لأن العقل هو الذي يثبت الدين ويدعو إلى الإيمان، أي أن العقل هو الذي يرشد إلى أن للكون إلهًا، فيأتي الإيمان بالإله الذي هو أصل الدين بحكم من العقل، ثم أن العقل هو الذي يستعمل لفهم التكاليف الشرعية والإذعان لأمر الله ونهيه فيها. فلو عدم

العقل لما وجد التدين والامتثال للمشرع.

والضروري الثالث – وهو النسل – لو عدم لم يكن في العادة بقاء، لأن البقاء واستمرار النوع الإنساني آت في العادة من التناسل، وإنما قال الشاطبي (لم يكن في العادة بقاء) مقيد كلامه بقوله (في العادة) لئلا يقول قائل: البقاء ممكن بأن يخلق الله ناساً على حد خلقه لآدم دون أب وأم، فإننا نقول: إنما يدور كلامنا في نطاق ما جرت به العادة، لا في الممكن في حقه تعالى.

وكذلك نقول: إذا عدم المال – الذي هو أحد الضروريات – لم يبق عيش، أي لم يكن بقاء لمن خلق وتناسل.

وقد قرر المؤلف أنه يعني بالمال ما يقع عليه الملك ويستقل به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات.

فالمال بمعنى المتمولات عامة – ضروري لابد منه في قيام الحياة، لتحقيق ما به البقاء من أكل وشرب ولباس ومسكن وحاجيات ... الخ.

وكل هذا معلوم لا يرتاب فيه أحد.

ولما كانت الدنيا داراً للآخرة، كان فسادها بضياع ضرورياتها فسادا للآخرة أيضاً.

ويذكرنا المؤلف أيضاً بأن الحاجيات إنما هي دائرة في خدمة هذه الضروريات، مترددة عليها، تكملها لترفع المشاق عن طريق القيام بها، وتذلل الصعوبات التي تعرض لها، وتميل بالناس إلى التوسط والإعتدال في الأمور، حتى تكون جارية على وجه لا يميل إلى إفراط أو تفريط. وفيما تقدم أمثلة لذلك.

كاشتراط عدم الضرر والجهالة في البيع – إذا قلنا أن البيع ضروري –، هو اشتراط أريد به خدمة عملية البيع حتى يكون ذلك تكميلاً لثباته، ورفعاً للخلل عنه، فإن المبيع إذا كان واضحاً لا غرر فيه ولا جهالة، ثمنا كان أو مثمناً، كان ذلك الوضوح سبباً من أسباب ثباته ورفع الخلل عنه، فهذا معنى كونه اشتراط عدم الضرر والجهالة آتيا لخدمة البيع ومكملاً له ومثبتاً.

ولرفع الحرج عن المكلف بسبب المرض بإباحة الصلاة قاعداً أو مضطجعا، فإنه حاجي يراد به دفع المشقة، وهو يخدم الضروري من حيث أنه يسهله وييسره على الناس فلا يتطلعون إلى تركه والتفلت منه، فلو كانت الصلاة من قيام حتماً حتى في حالة المرض لوقع المكلف في حرج قد يؤدي به إلى تركها عامة، فإباحة القعود للمريض فيها من شأنها أن يصونها وتثبت بقاءها، وتيسر على الناس أمرها، فيحتفظوا بها دائماً.

وكذلك يقال في إباحة ترك الصيام للمريض، فيؤخره عن وقته إلى وقت صحته، وفي ترك المسافر للصوم على أن يعيد ما تركه، وفي قصره للصلاة مراعاة لحاله المقتضية للتخفيف عنه.

كل ذلك من قبيل الحاجي، الذي أريد به التمكين للضروري من حيث أن التيسير والتوسعة ودفع الحرج تدرأ محاولة التخلص من الفعل والاعتذار عن أدائه.

ويذكرنا كذلك بأن هذا هو الحكم في التحسينيات، إذ هي مكملة لما هو ضروري، أو لما هو حاجي، فإذا كملت ما هو ضروري فذلك ظاهر، لأن التحسيني حينئذ يكون في خدمة الضروري مباشرة، كالنافلة تكون قبل الصلاة أو بعدها، فهي تدريج للمصلي واستدعاء لحضور قلبه قبل الصلاة، أو استصحاب لهذا الحضور القلبي إذا كانت النافلة بعد الصلاة، فكأنهما سياجان لما هو ضروري، وهو الفريضة.

وإذا كملت ما هو حاجي، فالحاجي مكمل للضروري والمكمل للمكمل مكمل، فتكون التحسينيات على الحالين خدمة للضروريات، إما بطريق مباشر، وإما بواسطة خدمتها للحاجيات التي هي خادمة للضروريات.

هذا هو بيان الحقيقة الأولى التي تقول: أن الضروري أصل للحاجي والتحسيني[1].

* * *

---

(١) إلى هنا انتهى شرح الشيخ المدني من كتاب الموافقات للإمام الشاطبي.

البحث الرابع
مواطن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الهداة الراشدين، سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم.

تقوم الشريعة الإسلامية على نوعين من الأحكام: كل أحكامها تدور على هذين النوعين.

كما أنها تجول في ثلاثة ميادين وجميع أحكامها موزعة على هذه الميادين، ولها في كل ميدان من هذه الميادين أسلوب:

فلنبدأ أولاً بذكر النوعين اللذين تدور عليهما أحكام الشريعة الإسلامية مهما تعددت:

١ - القطعيات:

هي التي تثبت بالدليل القاطع في وروده، وفي دلالته، أو تثبت من طريق عقلي لا شك فيه. وهذه القطعيات ثابتة مدى الزمان لا تتغير ولا تتبدل. وليست موضعا لاجتهاد المجتهدين، أو اختلاف المختلفين. وهي التي جمع الله عليها المؤمنين.

ونستطيع أن نقسم القطعيات إلى ثلاثة أقسام:

الأول: العقائد وما يتصل بها: فإن كل عقيدة من العقائد التي يكون المؤمن بها مؤمنا، والتي إذا خرج عنها يكون قد خرج عن ربقة الإيمان - لابد أن تكون ثابتة

بيقين. وذلك مثل عقيدة الوحدانية لله سبحانه وتعالى، ومثل البعث، والجنة والنار، وأن القرآن هو كتاب الله تعالى أنزله على محمد ﷺ.

وأن محمداً عليه السلام هو خاتم النبيين لا نبي بعده، وما إلى ذلك من الأحكام اليقينية التي جاءت بها الشريعة واضحة في معناها ومبناها، وليس فيها أي شك.

فهذه حقائق لا تتغير بتغير الزمان ولا يمكن أن يتوجه إليها اجتهاد المجتهدين ولا اختلاف المختلفين: فلا يمكن أن يكون الله واحداً في العصر الأول ثم يأتي عصر يكون الإله فيه اثنين، ولا يمكن أن يكون النبي ﷺ خاتم النبيين في وقت من الأوقات، ثم يكتشف أهل وقت آخر أنه ليس خاتم النبيين. ولا يمكن أن تثبت عقيدة البعث والنشور للحساب والجزاء، ثم يثبت في وقت آخر أن تلك العقيدة ليست صحيحة، وليست مطابقة للواقع.

هذا في جانب العقائد ترونه واضحًا لأنه جاء به الدليل القاطع، وجاء به واضحًا مفهومًا، اتفق عليه الناس جميعًا وليس محلاً للاجتهاد والنظر والاختلاف.

الثاني: أمور عملية جاءت على هذا الحد الذي وصفناه في العقائد: جاءت ببيان واضح من الشرع ليس فيه لبس ولا غموض، اتفق عليها المسلمون فلم تعد محل اجتهاد ولا خلاف بينهم، ولا تتغير أيضًا بتغير العصور والأمكنة: ومن ذلك أعداد هذه الصلوات المفروضة من رباعية أو ثنائية أو ثلاثية. ومن ذلك صوم رمضان. ومن ذلك وجوب الزكاة على المسلمين وحرمة الزنا، وحرمة جميع الفواحش، وحرمة الربا، وسائر الأحكام التي هي معلومة من الدين بالضرورة، جاءها البيان الواضح في كتاب الله، أو في سنة رسول الله عليه الصلاة والسلام، وقام عليها العمل وأطرد فلم يعد لأحد أن يجتهد فيها أو ينظر: فليس لنا مثلاً أن نحول صلاة الظهر إلى خمس ركعات أو إلى ثلاث ركعات، أو نعمل على أن تكون الصلاة ثلاثًا بدل خمس، أو أن يكون شعبان بدل رمضان وهكذا.

فكل هذه الأحكام ليست موضعًا لاختلاف المختلفين ولا المجتهدين، لا تتغير

بتغير الأزمان والمصالح.

الثالث: القواعد القطعية التي أخذت من الشريعة الإسلامية، أخذت من نصوصها الواضحة التي لا لبس فيها ولا غموض، أو أخذت من تتبع أحكامها في سائر النواحي، حتى علم أن الشريعة تلاحظها وتبني عليها. مثلاً القاعدة التي تقول: لا ضرر ولا ضرار. فهذه قاعدة مأخوذة من نص حديث، وقد اتفق عليها العلماء، وقامت الشريعة على أساسها، وتتبعنا الأحكام فوجدناها تلاحظ هذا المعنى. وكذلك قاعدة: الحدود تدرأ بالشبهات، فهي قاعدة قطعية أيضاً، جميع الناس وجميع العلماء لا يختلفون عليها ويطبقونها، وكذلك: الدين يسر، ورفع الحرج، ما جعل عليكم في الدين من حرج. كل هذه قواعد قطعية ثبتت إما بنصوص قاطعة في ورودها وفي دلالتها، وإما بطريق التتبع. وهناك كثير من القواعد على هذا النحو.

فصار لدينا الآن في النوع الأول الذي هو القطعيات ثلاثة أقسام، كلها قطعية لا موضع فيها للاجتهاد، ولا للاختلاف، ولا للنظر، ولا تتغير.

هذه الأقسام الثلاثة هي: العقائد، وبعض العمليات، وبعض القواعد.

٢- الظنيات:

ننتقل الآن إلى النوع الثاني من النوعين اللذين يقوم عليهما التشريع الإسلامي، وهو المقابل للقطعيات، والمعبر عنه بالظنيات، أو هو مواطن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ويمكن إرجاعه إلى أقسام ثلاثة أيضاً:

القسم الأول: **النظريات الكلامية**، ولا أقول العقائد؛ لأننا إذا اعتبرناها عقائد فهي يقينية، ولكن أقول النظريات الكلامية التي نرى اختلاف العلماء فيها كثيراً في دائرة علم الكلام: نجد كثيراً من القضايا يخوض الناس فيها ويختلفون في أمرها: فمن ذلك مثلاً أنهم مع اتفاقهم على أن الله تعالى متصف بكل كمال، منزه عن كل نقصان، يختلفون في أنه هل يجب على الله فعل الصلاح والأصلح،

أو لا يجب؟. فمن الناس من ينظر إلى الصلاح والأصلح باعتبارهما كمالا وجمالا، فيرى إيجاب ذلك على الله سبحانه وتعالى، إذ هو متصف بكل كمال، ومن ثم يعتقد ذلك أو يرجحه. ومن الناس من يقول: لا يجب على الله شيء لأن الإيجاب تقييد، والله جل وعلا ليس عليه قيد، فلا يمكن أن نوجب عليه شيئًا.

ومن هنا يقولون: لا يجب على الله فعل الصلاح والأصلح. كلاهما يقصد إلى كمال الله سبحانه وتعالى وتنزيهه، ولكن اختلفوا في إدراك هذا الشيء بالذات: هل هو من قبيل الكمال في جانب الله، أو هو يعد نقصًا في جانبه تعالى فلا يثبته مؤمن إلا وهو معتقد أنه كمال، ولا ينفيه مؤمن إلا وهو معتقد أنه نقصان؟ وكذلك رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة للمؤمنين: بعض الناس يقول: يُرى الله يوم القيامة، ويري في الجنة، أخذاً بآيات وأحاديث يفسرونها، ومنهم من يقول: الله أجل وأعظم من أن يرى، لأن الرؤية لها شروط هي كذا وكذا الخ. هذا أيضًا خلاف في مسألة نظرية ليست أساسية في العقيدة؛ لأنني لو ذهبت إلى الله يوم القيامة فإنه لن يسألني: هل تعتقد أيها العبد أنني أرى أو لا أرى؟. ولو أنني ذهبت إليه جاهلاً بمقالات المتكلمين في هذه القضية لما آخذني على هذا الجهل.

إذن فهي نظرية كلامية يجوز أن يختلف فيها العلماء.

القسم الثاني: في جانب العمليات: وبعض العمليات يقيني في جانب ثبوته، كالذي مثلت به فيما مضى، وبعض العمليات ظني، وذلك كاختلاف الفقهاء مثلاً في مقدار الرضاع المحرم لقيام علاقة زوجية، هل هو أي رضاع، ولو مصة واحدة، أـ ثلاث رضعات، أو عشر رضعات أو ما إلى ذلك ؟. فهذا خلاف في قضية فقهية يرجع إلى اختلاف النظر في الأحاديث الواردة، وفي فهم الآية.

وكذلك أمثل له أيضًا بمسألة القصاص من القاتل المكره: إذا قتل إنسان إنسانا آخر، ولكنه لم يقتله طائعا مختاراً، وإنما حمل على قتله بالإكراه.

فإن بعض الفقهاء يقول: يقتل الذي باشر القتل قصاصًا منه. وبعضهم يقول:

بل يقتل الذي أكرهه على القتل. وبعضهم يقول: يقتلان معًا: هذا لأنه أكره، وهذا لأنه يباشر. وبعضهم يقول: لا يقتل أحدهما وإنما تثبت الدية فقط، فهذه أربعة اتجاهات في حكم شرعي واحد، ولكل من هذه الاتجاهات مستند يستند إليه، وتخريج، وإذن هذه مسألة ظنية يجوز الاختلاف فيها، ولكل وجهة هو موليها.

القسم الثالث: في القواعد، فهناك قواعد مذهبية أو أصولية يختلف عليها العلماء، فمثلاً قول الأحناف: إن الزيادة على ما في الكتاب نسخ، ومخالفة غيرهم في ذلك يعني أنه إذا ورد الكتاب بشيء، ثم جاء دليل يزيد شيئا على ما في الكتاب فإن ذلك يكون نسخًا، كأنهم فهموا أن اقتصار القرآن على شيئين أو ثلاثة، يفيد لونا من الحصر. والآخرون ينازعونهم في هذا فيترتب على ذلك اختلاف في التطبيق، واختلاف في إعطاء الحكم للفرع.

كذلك مسألة القياس: من الناس من ينكر القياس أصلاً، ومنهم من يثبت القياس، ثم الذين يثبتون القياس ويقولون به لهم فيه شروط، ولهم فيه تفصيلات يخالف بعضهم بعضًا فيها، وهي أيضًا مسائل خلافية نظرية يرجعون فيها إلى أفهامهم وإلى تقديراتهم. وكذلك الخلاف في تقديم قول الصحابي، أو حديث الآحاد على القياس ؟ فإذا وجد عندنا قياس ووجد عندنا حديث آحادي أو قول لصحابي، هل نقدم القياس ؟، أو نؤثر العمل بقول الصحابي ؟. هذه أيضًا مسألة خلافية فقهية يختلف فيها فقيه عن فقيه.

من هنا يتبين لحضراتكم أن الشريعة الإسلامية تدور حول نوعين من الأحكام: أحدهما القطعيات، والثاني الظنيات. وأن النوع الأول ينقسم إلى ثلاثة أقسام: فيكون في ناحية العقيدة، وفي ناحية العمليات، وفي ناحية القواعد.

كما أن النوع الثاني ينقسم أيضًا كذلك.

هذه الأقسام الثلاثة إذا استحضرت في أذهاننا فإننا نستطيع أن نسير في

دراساتنا، وفي بحوثنا على وجه مفيد لا يشتبه فيه شيء بشيء، ونستطيع أن نعرف ما هو موضع الاجتهاد، وما الذي يجب علينا أن نبتعد عنه، وأن نحميه، وأن نجعله فوق رءوسنا ولا نبيح أن نجتهد فيه أو أن نختلف عليه.

والحكمة في ورود الشريعة على هذين النوعين: أن الله سبحانه وتعالى جمع للمؤمنين بين أمرين عظيمين لابد للأمم من أن تقوم عليهما: أحدهما ما تجتمع عليه القلوب، وما تلتقي عليه العقائد والأفكار والنظريات، فكل أمة من الأمم لابد أن يكون جميع أفرادها لهم أهداف واحدة يلتقون عليها، لابد أن يكونوا مثلاً متفقين على لغة، أو متفقين على دين، أو متفقين في قومية، وأن يكون لديهم أشياء فوق مستوى الخلاف وفوق مستوى الجدال، كلهم مؤمنون بها، ويذعنون لها، ويرجعون إليها.

ففي الشريعة الإسلامية أنواع من الأحكام جاءت على هذه السبيل، أمر الله المؤمنين جميعًا أن يتفقوا عليها، ولذلك أتى بها بطريقة واضحة لا تقبل الاختلاف، ولا تقبل الشقاق والنزاع، وهي التي تجمع بين المؤمنين وتجعلهم إخوة ملتقين على أهداف واحدة، وأفكار واحدة، بروح واحدة.

أما الأمر الثاني الذي هو ضروري أيضًا للمؤمنين ولكل أمة فهو أن تجول الأفكار وأن تتحرك، وأن تجتهد، فإنه إذا كانت كل المسائل متفقًا عليها فإننا نكون مرددين لأشياء نحفظها، مثلنا كمثل الأبواق التي تردد، أو كمثل الآلات التي تسجل. لكن الله سبحانه وتعالى أراد أن يجعل لنا نوعا تختلف فيه العقول والأفكار والنظرات، وهو ما جاء بأسلوب تختلف فيه الأفهام، أو ما تقرر لمصالح تتغير بتغير الأزمان... إلى غير ذلك.

فإذن نستطيع أن نقول: إن الله سبحانه وتعالى أنعم على المؤمنين في هذه الشريعة بنعمتين: نعمة الأسس الكبرى التي يجتمعون عليها وتلتقي قلوبهم وأفكارهم فيها، ويكونون بها أمة وشعبًا كاملاً وقومًا متفقين. والنعمة الأخرى هي

نعمة إعطائهم حق الاختلاف، وحق النظر، وحق تقدير المصالح، والتفاوت فيها. والخلاف في العقائد، وفي الأصول ليس رحمة لأنه يفرق الأمة، أما الخلاف الآخر فإنه رحمة، ومن شأنه أن يفتح مجال الآفاق للناس وللأفكار.

بعد هذا أنتقل إلى النقطة الثانية: وهي أن الشريعة الإسلامية تدور في مجالات أو في ميادين ثلاثة. ولكل ميدان من هذه الميادين أسلوب في الشريعة، وهذه الميادين الثلاثة: هي ميدان العقائد، وميدان العبادات، وميدان المعاملات:

فالأول مجال العقائد، والثاني مجال العبادات، كالأحكام الشرعية التي نراها في الصلاة، وفي الوضوء، وفي الزكاة، وما إلى ذلك من سائر العبادات.

والمجال الثالث المعاملات، وهو مجال قواعد السلوك التي يقوم عليها المجتمع والتعامل بين الناس.

فالشريعة الإسلامية منقسمة إلى هذه الثلاثة، أو بعبارة أخرى، لها نشاط، ولها تقنين وتشريع في هذه الميادين الثلاثة، وليس هذا التقسيم بجديد إنما أريد أن أقول أن هناك أسلوبًا في الشريعة لكل واحد من هذه المجالات الثلاثة: فأسلوب الشريعة بالنسبة للعقيدة يختلف عن أسلوب الشريعة بالنسبة للعبادات، كما يختلف بالنسبة للمعاملات، وإليكم البيان:

في المجال الأول: نجد الشارع حينما يقرر لنا عقيدة من العقائد يكون أسلوبه هو أسلوب المخبر الواصف. كأنك أرسلت إنسانًا ليرى لك شيئًا فجاء لك بتقرير يقول لك: إن الجبل يمتد شمالاً إلى كذا، وجنوبًا إلى كذا يعطيك واقعًا صحيحًا، فإن كنت مصدقًا له ومقدرًا لفطانته وعلمه ودقته؛ فأنت تصدقه ولا مجال لتكذيبه، فهو في ذلك مخبر.

ولما كان الله سبحانه وتعالى لم يلزمنا من العقائد إلا بما ثبت عن طريق يقيني في وروده وفي دلالته، فقد وصف لنا الواقع في شأن العقائد على سبيل الإخبار فقال لنا مثلاً: إن الله واحد. فهذا خبر من الأخبار وصل إليَ بطريق يقيني فلابد أن

اعتقده، ولا يمكن أن يقبل النسخ. كما يقولون، فالأخبار لا تقبل النسخ. فهذا أسلوب للشارع فيما يتعلق بالعقائد، وكل العقائد من هذا القبيل (قل بلى وربي لتبعثن)، خبر من الأخبار هو في ذاته إذا كان خبراً من غير معصوم يكون محتملاً للصدق والكذب، ولكن لما جاء من المعصوم، وجاء بطريق يقيني في وروده ودلالته أصبح خبراً غير محتمل إلا للصدق فقط، وبذلك كان خبراً من الأخبار الثابتة التي لا تتغير، ولا يمكن أن يتحلل الناس من قبوله، وما داموا قد التزموا بكلمة الإيمان فلابد أن يقبلوه. وقولوا مثل ذلك في: (محمد رسول الله وخاتم النبيين). وقولوا مثل ذلك في أن الله سبحانه وتعالى أعد للمتقين جنات تجري من تحتها الأنهار. وهكذا كل العقائد الثابتة التي جاء بها القرآن، إنما أسلوب الشرع فيها أسلوب المخبر، أو الواصف الكاشف الذي يخبرنا بحقيقة، هي في ذاتها موجودة، وهو كشفها لنا وأخبرنا بها، وأتى لنا بها على أسلوب وصفي لا إنشائي. فهو لم ينشئ وحدانية الله ولم ينشئ أن هناك بعثًا، ولكنه علم أن هناك بعثًا فأخبرنا بأن هناك بعثًا، وعلم بأن الله واحد فأخبرنا بأن الله واحد. فهذه أخبار، وليست إنشاءات.

أما الميدان الثاني: وهو ميدان العبادات، فإن الشارع فيها منشئ مبتكر؛ لأن الشارع ألف عبادة من قيام وقعود وسمى هذه العبادة صلاة، وقال: اعبدوني على هذه الصورة. ألف لنا صلاة وسماها صلاة الظهر، وألف لنا صلاة وسماها صلاة المغرب، أو صلاة العشاء، وألف صلاة سماها صلاة العيدين، وألف صلاة وسماها صلاة الجنازة، أو ما إلى ذلك. وكل هذا إنشاء في ميدان العبادات، وأسلوب الشارع فيه ابتكاري: هو الذي يوجده ولم يكن موجوداً من قبل، وهو أيضًا كلفنا أن نصوم رمضان، وعرفنا أن الصيام هو كذا وكذا، فركب عبادة مخصوصة وجاء إلينا طالبًا أن نعبد الله على أساسها، وأن نترسم هذه العبادة، وهذا الوضع الإلهي فلا نحيد عنه.

أم الميدان الأخير، وهو ميدان التعامل: فالشارع ليس مخبراً: وليس منشئًا لشيء، وإنما له موقف آخر هو موقف النقد المهذب. بيان ذلك: أن الشرائع كلها

ليس من شأنها أبدًا أن تأتي لمجتمع ما، فترسم له نوعًا من التعامل تقول له: أن ألفت تجارة يكون فيها كذا، أو من شريكين أو ثلاثة، ويكون رأس المال فيها كذا، إلى غير ذلك. ليس من مهمة أي واضع القوانين أن يشرع نوعًا من التعامل، ويقول للناس تعاملوا بهذا النوع الذي شرعته أنا، وإذا لم تجدوا ما شرعته فلا تتعاملوا.

ليس هذا من وظيفة المشرع ولا من وظيفة رجل القانون. إنما وظيفة المشرع أنه إذا جاء إلى مجتمع بدين من الأديان ثم وجد هذا المجتمع يتعامل باعتبار حاجاته وباعتبار ضرورياته وبيئته وظروفه وتقاليده، إذا وجده يتعامل بألوان من المعاملات – فإنه ينظر في هذه المعاملات هل توافق مبادئه ومثله التي جاء بها أو تخالفها أو هي مشتملة على ما يوافق وما يخالف، فإن كان ليس فيها شيء من مبادئه، أو تتنافر كل التنافر مع الأخلاق التي جاء بها، ومع المبادئ والمثل العليا التي أراد أن يطبع هذا المجتمع بطابعها، فهي ملغاة لا يعترف بها ولا يصح أن يبقيها ولكنه يلقي بها في البحر. وأما إذا كانت هذه المعاملات صالحة في ذاتها لأنها تؤدي حاجات الناس ولا ضرر فيها، ولا يمكن أن تكون مثار نزاع وهي متمشية مع مثله وقواعده، فإنه يبقيها للناس يتعاملون بها ولا يضيق عليهم في شأنها. وإن كانت تشتمل على هذا وذاك، فإن كان خيرها أكثر من شرها، عمل على تقويمها وردها إلى حالة تستطيع معها أن تؤدي وظيفتها في المجتمع في ظل تعاليمه ومبادئه، وإن لم تكن كذلك فهو يلغيها.

فمهمة المشرع في جانب المعاملات ليست مهمة إخبارية، ولا يقول لنا: الناس يتعاملون بكذا فتعاملوا عليه، والله يريد أن تتعاملوا على كذا وكذا. وهي ليست مهمة إنشائية كمهمته في العبادات حيث ينشء لنا زكاة أو صيامًا أو ما إلى ذلك، وإنما هي مهمة نقدية تهذيبية: ومصداق ذلك: أن النبي ﷺ انتقل والمسلمون معه من مكة إلى المدينة، فوجدهم يتعاملون بألوان من المعاملات في المساقاة، وفي بيع الثمر قبل بدو صلاحه مثلا، وبيع الملامسة، والمنابذة وما إلى ذلك، وجد ألوانا من التعامل يمكننا أن نقبلها في تجارة الإدارة أو الشركات أو ما إلى ذلك، وليس فيها

محذور، وليست سبيلاً إلى المشاكسة واضطراب النظام. ووجد نوعًا آخر فيه شيء يحتاج إلى تقويم وتهذيب: كانوا مثلاً يسلفون، والحديث الشريف يقول: إن رسول الله ﷺ جاء إلى المدينة فوجدهم يسلفون في ثمر نخلات معينة أو نخلة معينة السنة أو السنتين، يعني أن أحدهم يقول للآخر: بعني ثمر هذه النخلة أو هذه النخلات، على أن آخذه في هذا العام أو في العام المقبل أو بعد ذلك بعام. وجد الرسول ﷺ أن ذلك ليس منضبطًا، لأن النخلة الواحدة قد لا تنتج أو قد تنتج بعض النتاج في سنة فلا يستطيع أن يؤدي، فيؤخره إلى سنة أخرى ويحصل ضرر من هذا فقال: (من أسلف فليسلف في كيل معلوم وزمن معلوم)[1]، فنسب الأمر لا إلى الشجر المعين، وإنما إلى الكيل المعلوم والزمن المعلوم، وهذا هو إصلاح في معاملة من المعاملات وتهذيب لها.

ووجدهم النبي ﷺ يتعاملون بنوع من البيع يسمي بيع الملامسة: يلبس ثوبًا في الظلام من عدة أثواب فيقول له: بع لي الثوب الذي وقعت عليه يدي، لاشك أن هذا الثوب قد يكون رديئًا وقد يكون جيدًا، هناك غرر كامن في هذا، ومن شأنه أن يحدث في المجتمع شغبًا وأن يحدث اختلافا وعداوة بين الناس، وأن يوجد معه حقد من الذي ظُلم على الذي ظَلم. فلذلك أراد أن يدرأ هذا عن المجتمع فمنع بيع الملامسة. وهكذا كل بيع منعه رسول الله ﷺ، سواء كان بيع الملامسة أو بيع المنابذة أو ما إلى ذلك مما تجدونه مبسوطا في الفقه ومذكوراً علة تحريمه.

إذن نستطيع أن نقول أن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يأت ليهدم كل المعاملات، ولم يأت لينشئ ألوانا من المعاملات ويقول للناس: إن الله أمركم أن تتعاملوا على هذا الوضع، وإنما جاء ليطبق المثل التي بعثه بها ربه، وليطبق قواعد الأخلاق والفضيلة على مجتمع البيع والشراء والتعامل، فلذلك وقف موقف الناقد المهذب: هذه المعاملة ضرر فعلينا أن نلغيها، وهذه المعاملة خير فعلينا أن نبقيها، وكان يجد في بعض الأحيان ألوانا من المعاملات لو نظرنا في تفاصيلها وفي

---

(١) البخاري عن ابن عباس ك/ السلف ب/ السلف في وزن معلوم (٢٠٨٦).

شروطها وفي هيئتها التي تركبت منها لوجدنا فيها ما يشبه صورا ممنوعة في الشريعة الإسلامية: كأن يكون فيها شيء من الغرر أو يكون فيها مثلاً بيع ما لم يخلق، أو بيع الأرض ببعض ما يخرج منها، أو ما إلى ذلك، فما الذي فعله الشارع؟ هل وقف وقال: مادام هناك مثقال ذرة من مخالفة لمبادئ، فأنني ألقي بالمعاملة في البحر من أجل ذلك ؟ هل قال: إنني يجب أن أقف موقف المتزمت الذي لا يرحم الناس ولا يقدر حاجاتهم؟. لا، إنه لو فعل ذلك لكان قد تناسى أصلا من أصوله، هو أصل: ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ (الحج: ٧٨)، ولكنه تصرف في حدود المبادئ: لم يكن جامداً في أخذ مبدأ من المبادئ وتطبيقه بصرامة على هذه المعاملة، وإنما كان جامعًا لجميع المبادئ والمثل التي جاء بها، فنظر إلى الرحمة، ونظر إلى حاجة الناس، ونظر إلى ضرورة الناس، وتسامح بعض التسامح في بعض ما يشتمل عليه لون معين من المعاملات، لأنه يرى أنه لابد من هذا التسامح، وأنه لو أخذ الناس بشدة في هذا الجانب لصعبت حياتهم واشتد عليهم الأمر.

ولذلك نرى مثلاً أن النبي ﷺ فيما يرويه عن ابن عمر قد عامل أهل خيبر: أسلمهم أرضهم وأسلمهم نخيلا على أن يعملوا هم بأموالهم في هذه الأرض وبالنخيل ثم يقاسمونه الثمر، فهو يأخذ شطر الثمر بناء على هذا.

وللفقهاء في هذا نظر، بل أنظار مختلفة:

فأما أبو حنيفة فقال: هذه المعاملة ليست جائزة لأنها قائمة على أصول ممنوعة، وهي أنه باع ما لم يخلق، وبيع ما لم يخلق يشبه بيع حبل الحبلة[1] لا ندري هل يخلقه الله سبحانه وتعالى أم لا يخلقه، فأنا أمنعها. وقال أيضًا: هو بيع الأرض ببعض ما يخرج أو ما ينبت منها فهو لا يجوز.

قال له الجمهور: نعم إن المساقاة مبنية أو قائمة على أصول ممنوعة، وإن لها شبها

---

(١) البخاري عن عبد الله بن عمر ك/ البيوع ب/ بيع الغرر وحبل الحبلة (١٩٩٩).

بذلك كما تقول، صدقت يا أبا حنيفة، ولكن الحديث الشريف عما فعله رسول الله ﷺ ورواه لنا ابن عمر يدل على أن هذه مستثناة، فما دامت قد استثنيت فلا شأن لنا مع الشارع. الشارع قد استثنى ورحم، فهي كما تقول قائمة على أصول ممنوعة، ولكن الشارع رخص فيها، وبذلك أحلوها بناء على الترخيص فيها.

ثم جاءت نظرة جديدة فقالوا: هل يقتصر في الرخصة على ما ورد ؟ فنجد أكثر العلماء يخطون هذه الخطوة في حذر واحتراس شديدين، كالذي يوشك أن يقع في هوة عميقة: إذا وجد أحدهم أصولاً ممنوعة، ووجد حديثًا يستثنى شيئًا ما من هذه الأصول الممنوعة، قال لك على العين والرأس ما استثنى رسول الله، ولكن قف عند حد ما أحله رسول الله ولا تزد على ذلك. ولذلك يقولون في الفقه: إن الرخصة يقتصر فيها على ما ورد، أي لا يجوز تعدي مواطن الرخص، يعني أنها استثناء نقف عند حده، فليس له عموم حتى يمكننا أن نطرده في جميع الأشياء.

أما مالك بن أنس فقد فعل شيئًا غير هذا: إنه نظر فقال: هل إذا أراد بعض الناس أن يساقي فلابد أن يساقي في النخل فقط أخذاً من أن الرسول ﷺ إنما ساقى في النخل فقط، ولا يصح أن يساقي مثلا في الزيتون أو الرمان التي هي من ذوات الأصول الثابتة ؟. قال مالك وقال كثير من العلماء غيره: إن الأصول إذا كانت ثابتة كالنخل فإنها تأخذ حكم النخل. وهذا توسع. ثم انتقل نقلة يسر بها تيسيراً أبعد فقال: إذا كان هناك ضرورة فإنه يجوز أن تساقي على مثل المقاثي والبطيخ، وما إلى ذلك مما ليس له أصول ثابتة، ولذلك نظرنا فوجدنا كل المزارعات التي هي شركة بالنصف يمكن أن تقبل على مذهب مالك وهو قد قاس هذا وقال: إن هذه رخصة لها سبب وهذا السبب يتعدى إلى غيرها والمراد به التيسير، والسبب أن الرسول ﷺ لم يكن قادراً على أن يزرع هذه الأرض بنفسه وعلى أن يعمل في هذا النخل بنفسه، فقاسم أصحاب الأعمال الخبراء على أن ينفقوا من أموالهم، ويأخذ الشطر منهم، فلهذا رأى مالك أنه يمكن أن يتعدى الحكم إلى كل أرض فيها أصول ثابتة أو غير ثابتة، وبذلك قال بالقياس في الرخص وتوسع في هذا الجانب، وهذا المعنى

يقول به أيضًا صاحب الموافقات، الإمام الشاطبي، وخلاصة كلامه: أن هذه الرخص وإن كانت في ظاهر الأمر خاصة ولمسائل أو جزيئات شخصية استثنيت؛ إلا أن لها منطلقًا من العموم، إذ أنها ترجع إلى قاعدة التيسير ورفع الحرج، فهي وإن كانت خاصة في جانب الاستثناء لكنها هي في ذاتها مندرجة تحت قاعدة كلية فلها هذا العموم الذي يجعلها تسري من محل إلى محل.

وبذلك رأينا الفقهاء الحصفاء يقولون: إن هناك فرقا بين العبادات وبين المعاملات:

فالعبادات إنما هي رسم من الله يلزم بها خلقه، فمثله تعالى - لله المثل الأعلى - كالملك العظيم يضع رسومًا لزيارته، من أراد أن يزور الملك فعليه مثلاً أن يلبس حُلة سوداء، ويأتي من الناحية الفلانية، ويسلم فإذا قام الملك يقوم هو أيضًا وينصرف. هذا رسم يرسمه الملك لمن شاء أن يزوره.

فالله هو ملك الملوك وضع لنا عبادات: وقال: اعبدوني على هذا النحو الذي شرعته. وإذن ليس لي - أيها العبد - أن أنشئ صلاة لأنه تعالى هو المنشئ، وهذا معنى لا يعبد الله إلا بما شرع، فكل عبادة من العبادات تطالبني بها يجب عليَّ أن أسالك أولا قبل أن ألبيك، وأقول لك: هل هذه العبادة مشروعة وما الدليل على مشروعيتها، وأين وجدت هذه المشروعية، فإن وجدتها مشروعة عبدت على أساسها وعلى مقتضاها وإلا فلا. هذا معنى: لا يعبد الله إلا بما شرع.

أما المعاملات فإنها طلق حتى يرد المنع، يعني مباحة على الإباحة الأصلية حتى يرد من الشارع دليل على أنه حرمها أو منعها. فكما لا يجوز لك أن تشرع شيئًا من العبادات لم يأذن به الله؛ كذلك لا يجوز لك أن تحرم نوعًا من المعاملات لم يأذن الله بتحريمه. فإذن القاعدة في المعاملات أننا ننظر إليها مبدئيًا نظرة الحل الأصلي حتى نتبين فيها أو في أجزائها ما يدل على أنها مركبة من ممنوعات وأنه ليس هناك مبرر للتسامح في هذه الممنوعات، وأن هذه المعاملة من شأنها أن تفسد

الأمة، وأن تهز كيانها الخلقي أو الديني، عندئذ نقول بحرمتها. أما أن نقبل من أول الأمر على ما لم يعرف ومالا ندرس، ونحكم بأنه حرام، فمثلنا كمن يقدم من أول الأمر على مالم يشرع، ويقول للناس: اعبدوا الله على هذا النحو، صلوا على هذا النحو، أو صوموا على هذا النحو، **﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾** (الشورى: ٢١). فهذا وذاك كلاهما لا يصح مطلقًا، فينبغي ألا ننسى هاتين القاعدتين.

هل نحن بحاجة إلى الاجتهاد الآن ؟

ويترتب على هذا كله أشياء أريد أن أقولها لكم لتلاحظوها في دراساتكم وفي تأملاتكم إن قبلتموها، أما إن وجدتم خطأ فيها فلا بأس أن تواجهوا أنفسكم وتواجهوني وتقولوا: قد أخطأ الشيخ في كذا؛ فإنه لا يوجد معصوم من البشر.

تلك المسائل التي أريد أن أقولها لكم هي أننا بعد هذا الاستعراض نتساءل: هل نحن في حاجة إلى الاجتهاد في العقائد.

أقول لكم: إن العقائد القطعية اليقينية لا يصح فيها الاجتهاد فالشارع نفسه منع الاجتهاد فيها، فلابد أن نتلقاها بالقول ولكن كل ما في الأمر، أننا نعرف أدلتها حتى يكون إيماننا بها على يقين وعلى بصيرة لا نتناقش فيها، ولا نختلف فيها ولا نشغل أنفسنا، بل نجعلها قضايا مسلمة، نؤمن بها ونعيش في ظلها متحابين لا نشغل أنفسنا بمناقشتها إلا من الناحية التي ذكرتها.

كذلك ما يتعلق بالعبادات. وما يتعلق بالفقه الإسلامي: ففي هذه الناحية نجد أن الفقه الإسلامي قد عمل كثيراً في دائرة العبادات، وأنه حدد المطلوب من الفرد في الوضوء وفي التيمم وفي الصيام والصلاة وفي الزكاة والحج.. .إلخ. وهناك أقوال متعددة وتستطيع أن تجد الشريعة الإسلامية مبسوطة في هذه الناحية بسطًا عظيمًا.

أنا لا أقول: إننا نهمله ولا نقرأه ولكن أقول: قد وجدنا ثروة عظيمة في هذا الجانب ولسنا في حاجة إلى أن نضيف إليها ثروات كثيرة، ومناقشات في العبادات ومناقشات فيما يجوز وفيما يكره وفيما يندب، ولكن يكفينا ما عندنا الآن.

يبقى بعد ذلك جانب المعاملات: نحن نجد في الفقه الإسلامي ألوانًا من الشركات: شركة الوجوه، وشركة العنان وشركة المضاربة، وشركة كذا وكذا الخ، ولكن هناك أنواع جدت من الشركات في هذا العصر، والاقتصاديون يعرفون ألوانًا كثيرة منها: هناك شركات توصية وشركات أخرى، وأنا لست اقتصاديًا ولكن الاقتصاديين يعرفون ذلك، وقد ألفوا في ذلك كتبا، ونحن معاشر الشرعيين قليل جدًا منا من كلف نفسه أن ينظر في هذه الشركات، وفي هذه النظم الجديدة فينصفها !!. هل علمتم أن عالمًا من العلماء أخذ كتابًا من كتب الاقتصاد ودرسه وعرف ألوان التعامل في أوربا. وألوان التعامل في آسيا، وألوان التعامل في البلاد المتأخرة، وألوان التعامل في البلاد المتقدمة، ونظام البنوك ونظام البورصات، ونظام كذا وكذا الخ، فنظر فيه وعرفه ؟. أبدًا. لا نجد في محيطنا من نظر في هذه النواحي، فإذن نحن إنما ندور فقط فيما ذكره الفقهاء، وقد ذكروا خيرًا كثيرًا. نعم، لم يقصروا لأنهم ذكروا ودرسوا كل ما في زمانهم من الشركات، ولم يكن عليهم أن ينشئوا، كما أن رسول الله لم ينشئ، وإنما عليهم أن يحكموا، أو أن يقفوا موقف الناقد المهذب مما يجدونه عند الناس، فنحن أيضًا معاشر المسلمين، ونحن العلماء وُراث الرسول ﷺ حملة الشريعة وحملة لواء الإسلام، يجب أن نقف موقف الرسول ﷺ لما ذهب إلى المدينة، نقف من هذه المعاملات الطارئة موقف الناقد المهذب، لا موقف المطالب بتحريمها قبل أن يدرسها، وقبل أن يعرف تفاصيلها.

يجب أن ننظرها وندرسها، ونعرف موازينها ومقاييسها وأحكامها، ثم يجب أن ننظرها بالروح، وفي الإطار الذي نظر فيه الرسول ﷺ إلى مثيلاتها حيث هذب

بعضًا، وتسامح في بعض، إيثارًا لجانب الرحمة، وإيثارًا لجانب المصلحة العامة في الأمة.

﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ (الأحزاب: ٢١).

* * *

البحث الخامس
أسباب الخلود والحفظ في الشريعة الإسلامية[1]

بعض رجال العلم والدين الإسلامي يهولهم ما يوجه إلى الشريعة المطهرة من مطاعن، وما يركز على أحكامها من هجوم، ويقولون: إن أساليب الدعاية في العصور الحديثة لها أثر كبير في تقدير المعاني وتثبيتها، فإذا ألحت الدعاية على شيء فإنها كفيلة بعد فترة تطول أو تقصر من هذا الإلحاح أن تحول الأنظار إلى ذلك الشيء، وتملأ به قلوب الناس وعقولهم، وعلى العكس من ذلك إذا أرادت الدعاية أن تصرف عن شيء، وتنفر منه، فإنها تصل إلى ذلك، متى نظمت ونسقت وثابرت على مهاجمته ونقده، سواء أكانت في هذه المهاجمة على حق أم على باطل، ومن ثم يتبين أن خطر الدعاية ضد الشريعة ومبادئ الحق والعدل والإصلاح التي قامت عليها خطر كبير، إذا لم يتداركه أهل العلم والدين بدعاية مضادة، وهجوم مقابل، فإنه يهددها بالزوال، وقد يطول الأمد إلى ذلك أو يقصر، ولكنه سيكون حتماً، وسيساعد على قرب يومه هذا السير العالمي السريع في ركب الحضارة المادية، وهذه النزعات الإلحادية، أو الوجودية، أو الانحلالية البهيمية.

هذه هي النظرة التي ينظر بها بعض رجال العلم والدين إلى المعركة الدائرة بين التدين والإلحاد وبين التقيد بالمثل والانطلاق من قيودها، وبين الإيمان بكمال الشريعة ووفائها والشك في ذلك الكمال، وفي ذلك الوفاء.

وهي نظرة متشائمة لا أحب أن أساير أصحابها عليها، ولا أحب في الوقت

(١) مجلة الأهر – الجزءان التاسع والعاشر – السنة السابعة والثلاثون.

نفسه أن أهون من خطر الدعوة ضد الإسلام والشريعة، ذلك بأن الرأي والحزم يقضيان بألا نؤخذ ونبهر بقوة خصوم الإسلام، وألا نحسب أن في أيديهم أسلحة فتاكة سوف لا نطيقها ولا نستطيع مقاومتها، فإن هذا لو وقعنا فيه - هو الوهن الذي يأتي علينا من داخلنا، ويمكن خصومنا من أعناقنا، وقد علمنا ربنا فيما علمنا أن الحزن والوهن والبهر من شأنها أن تكون خصوماً فينا مساعدة لخصومنا وأعدائنا وأن طرد ذلك من نفوسنا لا بد أن يكون مبعث قوة لنا، ومدداً لعزائمنا: ﴿لَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ﴾ (آل عمران: ١٣٩)، ﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يَتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٥).

ولست أقول هذا عن مجرد عاطفة، ولكنني أقوله وأؤيده بشهادة الحقائق والوقائع التي ألخصها فيما يأتي:

١- إن الحرب الهجومية التي وجهت إلى الإسلام، عقيدته وشريعته، ليست بنت اليوم، وإنما هي حرب صحبت الإسلام منذ أول عهده إلى اليوم وستظل دائرة الرحى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ذلك بأنها حرب بين الحق والباطل، بين الإيمان والكفر، بين الصلاح والفساد، بين الإيمان والكفر، بين الصلاح والفساد، بين الخير والشر، بين العدل والظلم، بين النظام والفوضى، بين الإنسانية والبهيمية، ومن ظن أن التهادن يمكن أن يقع في عصرنا بين هذه المتناقضات المتقابلات فهو خاطئ، فلو أن هذه رضخت لتلك، أو سلمت وتقبلت المهادنة، لكان ذلك هو نهاية الدنيا وبدء عالم جديد، هو عالم الآخرة بقوانينه الثابتة القائمة على العدل المطلق، والحق المطلق، والصلاح المطلق، والخير الذي لا يعرف الشر.

ولكن الدنيا هكذا: لا بد فيها من عراك ومعتركين، ولا يمكن أن تخلو ميادينها في كل جانب من جوانبها من ذلك التطاحن، وما جاء الإسلام إلا لتنظيم الدفاع والمناضلة وتأييد القوى التي تعمل على تحطيم الشر والباطل والفساد، حسب الإمكان وفي نطاق التقليل لا في نطاق المنع التام والمحو الشامل.

ولذلك ندرس كل عصر من العصور، أو كل مائة عام من مئات الأعوام التي مر بها التاريخ الإسلامي فنجد الحرب سجالاً بين موجات التدين وموجات الإلحاد، أو بين تيارات الإيمان وتيارات الجحود والنكران، ولكننا نجد دائمًا أن العاقبة هي للإيمان والحق، وأن الدائرة هي على الكفر والباطل، ولو أننا أخذنا بما يبدو في تاريخ الإسلام من تآلف القوى على حربه وتجمع الأعداء في ميادين التنكيل بمبادئه وبأهله – لو أخذنا بالمنطق فيما يبدو من صور ذلك، لكان الإسلام قد زال منذ زمن طويل، ولكان أهله ومعتنقوه قد بادوا مع البائدين، ولكنه سلم وسلم أهله، بل سمقت جذوره، وبسقت فروعه، وظهرت نبالة تعاليمه، ومتانة قواعده، ودارت الحضارات والمدنيات في نطاقها قاصدة أو غير قاصدة، وسجلت تلك التعاليم والمبادئ فيما يختص بحقوق الإنسان في أحدث الدساتير والاتفاقيات العالمية، واتجه أهله إلى أن يكونوا قوة مرجحة يحسب العالم حسابها، ويطلب رضاها ويخشى إغضابها.

٢– ولقد تنقلت الثقافة الإسلامية في مختلف العصور من دولة إلى دولة، ومن يد إسلامية إلى يد إسلامية:

عاشت في الحجاز حينًا من الدهر، ثم ضعف عنها الحجاز، فانتقلت إلى العراق، ثم انتقلت إلى الشام، ثم انتقلت إلى الأندلس، ثم إلى المغرب، ثم إلى مصر برعاية الأزهر، فلم يأت عهد من العهود أو قرن من القرون، إلا وصولجان الثقافة الإسلامية في أيد إسلامية هنا أو هناك، وما زلنا نرى هذه السنة مضطردة في شأن الإسلام دينًا وعلمًا، فقد تضعف أو تشغل عنه دولة في شعب من شعوبه فتمسك بعلمه الخفاق دولة أخرى أو دول أخر في مختلف الشعوب، فهو كالشمس المشرقة إن غابت عن أفق طلعت في أفق، أو كنور البدر إذا انحسر عن موطن أشرق في موطن.

ومن أراد أن يتتبع هذا الاطراد العجيب تتبعًا تاريخيًا، ويدرس أمثلته في مختلف الحقب؛ وجد ذلك ميسورًا، ورأى فيه دلائل الحفظ الإلهي لهذا الدين،

ولهذه الشريعة.

٣- وحفظ الله تعالى لهذه الشريعة أساسه، هو قيامها على دعائم ثابتة لا تتأرجح، وأنها معصومة عن أن تميل إلى باطل، أو انحراف، بمقتضى تكافل أحكامها ومبادئها على نفي كل باطل، وكل انحراف، فالله سبحانه وتعالى حفظها عن طريق إحكامها وإتقانها حتى لا يخالطها غيرها، ولا يداخلها التغيير ولا التبديل.

وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي:

«إن الله عز وجل وفر دواعي الأمة للذب عن الشريعة، والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل: أما القرآن الكريم فقد قيض الله حفظه، بحيث لو زيد فيه حرف واحد لأخرجه آلاف من الأطفال الأصاغر، فضلاً عن القراء الأكابر، وهكذا جرى الأمر في جملة الشريعة، فقيض الله بكل علم رجالاً حفظه على أيديهم:

فكان منهم قوم يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغات والتسميات الموضوعة على لسان العرب.. ثم قيض رجالاً يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعًا ونصبًا، وجرًا وجزمًا، وتقديمًا وتأخيرًا، وإبدالاً وقلبًا، وإتباعًا وقطعًا، وإفرادًا وجمعًا، إلى غير ذلك من وجوه تصاريفها في الإفراد والتركيب، واستنبطوا لذلك قواعد ضبطوا بها قوانين الكلام العربي على حسب الإمكان، فسهل الله بذلك الفهم عنه في كتابه، وعن رسوله ﷺ في خطابه.

ثم قيض الله سبحانه رجالاً يبحثون عن الصحيح من حديث رسول الله ﷺ، وعن أهل الثقة والعدالة من النقلة، حتى ميزوا بين الصحيح والسقيم، وتعرفوا التواريخ وصحة الدعاوي في الأخذ لفلان عن فلان، حتى استقر الثابت المعمول به من أحاديث رسول الله ﷺ.

وكذلك جعل الله العظيم لبيان السنة عن البدعة ناسًا من عباده بحثوا عن أغراض الشريعة كتابًا وسنة، وعما كان عليه السلف الصالحون، وداوم عليه الصحابة

والتابعون، وردوا على أهل البدع والأهواء، حتى تميز أتباع الحق عن أتباع الهوى . . .

ثم قيض الله تعالى ناسًا يناضلون عن دينه، ويدفعون الشُبه ببراهينه، فنظروا في ملكوت السموات والأرض، واستعملوا الأفكار وأذهبوا عن أنفسهم ما يشغلهم عن ذلك ليلاً ونهاراً واتخذوا الخلوة أنيسًا، وفازوا بربهم جليسًا، حتى نظروا إلى عجائب صنع الله في سماواته وأرضه، وهم العارفون من خلقه، والواقفون مع أداء حقه، فإن عارض دين الإسلام معارض، أو جادل فيه خصم مناقض غبروا في وجه شبهاته بالأدلة القاطعة، فهم جند الإسلام، وحماة الدين » .

وقد حكى أبو عمرو الداني في « طبقات القراء » له، عن أبي الحسن بن المنتاب قال : كنت يومًا عند القاضي أبي إسحاق إسماعيل بن إسحاق، فقيل له : لم جاز التبديل على أهل التوراة، ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال القاضي : قال الله عز وجل في أهل التوراة : ﴿ **بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ** ﴾ (المائدة : ٤٤)، فوكل الحفظ إليهم، فجاز التبديل عليهم، وقال في القرآن : ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾ (الحجر : ٩)، فلم يجز التبديل عليه – يريد أن أسباب الحفظ راجعة إليه، إذ الكتاب : عزيز ﴿ **لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ** ﴾ (فصلت : ٤٢)، ﴿ **أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ** ﴾ (هود : ١)، فهو مزود في نفسه بما يدرأ عنه كل باطل – قال علي : فمضيت إلى أبي عبد الله المحاملي فذكرت له الحكاية فقال : ما سمعت كلامًا أحسن من هذا .

فيا أهل الإسلام : شدوا عزائمكم، وثقوا بأنفسكم : ﴿ **وَلا تَهِنُوا وَلا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ** ﴾ (آل عمران : ١٣٩) .



البحث السادس

مناهج التفكير في الشريعة الإسلامية

(١)
أسباب الاختلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية

القطعي والظني في الشريعة الإسلامية :

١- القطعيات، أو (ما ليس محلاً للاجتهاد) : العقائد الأساسية في الإيمان - الأحكام العملية التي التحقت بها - القواعد الكلية القطعية.

الظنيات، أو (مواطن الاجتهاد واختلاف النظر) : المعارف الكلامية - الأحكام الفقهية - القواعد الأصولية أو المذهبية.

٢- الحكمة في ورود الشريعة الإسلامية بهذين النوعين.

٣- هذا التقسيم مسلم به على الجملة من جميع علماء المسلمين، وإنما وقعت الفرقة والتشاحن من إلحاق بعض الظنيات بالقطعيات اشتباها أو تعصباً.

* أمثلة لذلك في المسائل الكلامية : القضاء والقدر - الحسن والقبح العقليان - رأي ابن القيم في هذه المسألة.

* أمثلة لذلك في المسائل الفقهية : حل متروك التسمية عمداً من الذبائح - المسح على الخفين - نكاح المتعة -

٤- الخلاف لا يمنع الإنصاف والائتلاف.

١ - هناك نوعان من المسائل والأحكام يستطيع الناظر في علم الشريعة الإسلامية أن يفرق بينها، وأن يهتدي بهذا التفريق في بحثه ودرسه:

النوع الأول:

الأحكام القطعية التي قام الدليل على أنها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا يجوز الاختلاف فيها، ولا تخضع في ثبوتها ونفيها لاجتهاد المجتهدين.

ويمكننا أن نرجع هذا النوع إلى ما يأتي:

أولا: العقائد القاطعة التي يجب الإيمان بها لقيام الدليل اليقيني - في ثبوته ودلالته - عليها، وعلى أنها الحد الفاصل بين المسلمين وغير المسلمين، ومن جحد شيئًا منها فقد خرج عن ربقة الإسلام، وذلك كالتوحيد، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وختم النبوة بمحمد صلوات الله وسلامه عليه، والبعث بعد الموت، والجزاء على الأعمال في الدار الآخرة، وأن الله تعالى متصف بكل كمال، منزه عن كل نقصان، وأن الرسل لا يجوز عليهم الكذب ولا الكتمان ولا الخيانة، إلى غير ذلك من العقائد التي يكون بها المسلم مسلمًا، والتي يخرج من الإسلام إذا جحد شيئًا منها.

فليس لأحد أن يجتهد في ذلك وأمثاله، لأنه ليس محلاً للاجتهاد، إذ هي حقائق متعينة ثابتة باقية لا تتغير مهما تغير الزمان أو المكان إلى يوم الدين، وليس هناك احتمال ما لثبوت تغيرها أو بطلانها.

ثانيًا: الأحكام العملية التي جاءت بها الشريعة بطريقة واضحة حاسمة في جانب الإيجاب أو المنع أو التخيير، وذلك مثل وجوب الصلاة والزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وكون الصلوات خمسًا في اليوم والليلة، وكون هيئة الصلوات هي هذه الهيئة المعروفة، وأعداد ركعاتها هي الأعداد المعروفة، ومثل تحريم قتل النفس بغير الحق، وأكل الأموال بالباطل، وقذف الأعراض، والزنا، والإفساد في الأرض، ونحو ذلك، ومثل إباحة الطيبات وتحريم الفواحش... الخ.

ثالثًا: القواعد الكلية التي أخذت من الشريعة بنص واضح ليس فيها ما يعارضه تقريرًا أو تفريعًا، أو استنبطت بعد الاستقراء التام وعلم أن الشريعة تجعلها أساسًا لأحكامها، وذلك مثل: (لا ضرر ولا ضرار)، ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (الحج: ٧٨)، (الحدود تدرأ بالشبهات)، (لا يُعبد الله إلا بما شرع)، (المعاملات طَلْقٌ حتى يثبت المنع) ونحو ذلك.

النوع الثاني:

أحكام أو نظريات لم تجئ على هذا النحو الواضح القاطع في وروده ومعناه، ولكنها جاءت أو جاء ما يدل عليها أو يشير إليها، على نحو صالح لأن تختلف فيه الأفهام، وتتعدد وجهات النظر، إما لأمر يتعلق بأصل الورود، أو بالدلالة والإفادة.

وهذا النوع هو الذي جعلته الشريعة موضع اجتهاد المجتهدين، وجعلت منه مجالاً للنظر والتفكير والموازنة والترجيح والاستقراء والتتبع وتقدير المصلحة والعرف وتغير الحال، إلى غير ذلك من وجوه النظر، وأسباب الاختلاف.

ومن هذا القبيل:

(أ) في جانب المعارف الكلامية: ما كان من اختلاف النظر في شأن القضاء والقدر، وفي تأويل ما ورد من إثبات الوجه واليد والعين ونحو ذلك لله تعالى على معنى يليق بالتنزيه، أو التفويض بإبقائها على ما وردت عليه بدون تأويل مع اعتقاد أنه تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ (الشورى: ١١)، وفي إمكان رؤية المؤمنين لله أو عدم إمكانها، وفي وجوب التوقف عن الخوض فيما شجر بين الصحابة من خلاف أفضى إلى التنازع والحرب أو إباحة ذلك لمن شاء، إلى غير ذلك.

(ب) وفي جانب الأحكام الفقهية: اختلاف الفقهاء في مقدار الرضاع المحرِّم لقيام علاقة زوجية، وفي حكم القصاص في القتل بالإكراه، وفي صحة النكاح

ونفاذه ولزومه إذا باشرت المرأة العقد دون وليها، وفي القضاء بشاهد ويمين من جانب المدعي، وفي القضاء بالقرائن، وغير ذلك من المسائل الخلافية الفقهية.

(جـ) وفي جانب القواعد الأصولية أو الفقهية التي تُفَرَّع عليها الأحكام: اختلاف النظر في أن القرآن ينسخ أو لا ينسخ، وبم ينسخ، وفي العمل بالقياس، وفي العمل بالعقل، وفي كون الزيادة على ما في الكتاب نسخًا، وفي تقديم أحاديث الآحاد أو أقوال الصحابة على القياس، إلى غير ذلك.

٢- والحكمة في ورود هذين النوعين من الأحكام في الشريعة الإسلامية: أن أمر الناس لا يصلح إذا جاءت الأحكام والمسائل كلها على نمط واحد: فلا يصلح في أمور العقائد وأصول الدين أن يترك الناس لعقولهم وأفهامهم وظنونهم، كما لا يصلح ذلك في حقائق العبادات وصورها ورسومها، ولا في أصول المعاملات التي تقوم عليها، فكان من رحمة الله بالناس أن وقاهم شر التفرق فيها، ورسم لهم دائرة محدودة واضحة المعالم، يعرف من دخلها ومن خرج عنها، وسما بالحقائق الواقعة عن أن تكون محل خلاف أو تنازع - أما الفروع التي لا تضر الاختلاف فيها، سواء أكانت في الجوانب النظرية أم في الجوانب العملية، فلم يكن يصلح أمر الناس على توحيدها، ولو أنها وحدت لجمدت العقول، ولاصطدمت الشريعة في كل زمان ومكان بما يجد للناس من صور المعاملات، وبما لابد منه من مراعاة المصالح، ودرء المفاسد، لذلك كان من رحمة الله بالناس وحكمته في التشريع لهم، أن يفتح للعقول مجال النظر، وأن يجعل من ذلك مددا لا ينضب معينه لما يجدّ من القضايا والصور، ولما تساير به الشريعة المصالح[١].

٣- وهذا التقسيم الذي ذكرناه مسلم على الجملة لدى جميع علماء الإسلام في مختلف المذاهب، لا تكاد تجد فيه خلافًا بين سني وشيعي، ولا بين أشعري

---

(١) راجع في ذلك رسالة (نقط على الحروف) لسماحة الأستاذ الشيخ محمد التقي القمي، وتجدها كذلك في مجلة (رسالة الإسلام) ص ٣٧٧ من المجلد الخامس.

ومعتزلي، ولكن يوجد كثيراً من يبالغ في مسألة من المسائل الخلافية الكلامية أو الفقهية فيلحقها - اشتباهاً أو تعصباً - بالمسائل القطعية التي لا يجوز الخروج عنها، ويترتب على ذلك أن يرمي مخالفيه عنها بأنهم أهل بدعة أو ضلال أو هوى أو غير ذلك من الأوصاف التي تسوق إليها الحماسة والعاطفة المذهبية.

ومن أمثلة هذا:

(أ) في جانب المعارف الكلامية:

١- اختلاف النظر في شأن «القضاء والقدر»[1]: فمن الناس من تأملوا في القرآن والأحاديث فوجدوا فيها أشياء ظاهرها الإجبار والإكراه، كقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى**﴾ (الأنعام: ٣٥)، ﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ**﴾ (البقرة: ٧)، وكقوله ﷺ: (السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه) فبنوا من هذا النوع أن العبد مجبر ليس له شيء من الاستطاعة.

ومن الناس من نظروا إلى آيات أخر، وأحاديث أخر، تدل على أن العبد مستطيع مفوض أمره إليه يفعل ما يشاء، كقوله تعالى: ﴿**وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ**﴾ (الزمر: ٧)، ﴿**وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى**﴾ (فصلت: ١٧)، وقوله ﷺ: (كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجّسانه)[2]، ثم بنوا من هذا النوع مقالة ثانية أصّلوها على أن العبد مخير مفوض إليه أمره يفعل ما يشاء، ثم عمدت كل طائفة من هاتين إلى ما خالف مذهبها من الآيات والأحاديث فأوّلته ما أمكنها التأويل، وردت منه ما استطاعت رده.

وطائفة ثالثة توسطت فجمعت بين مشيئة العبد ومشيئة الرب، على معنى أن

---

(١) راجع في ذلك كتاب (الإنصاف) للبطليوسي ص ٨٣ وما بعدها.

(٢) البخاري عن ابن شهاب ك/ الجنائز ب/ إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه؟ وهل..(١٢٧٠).

للعبد مشيئة ولكنها لا تتم إلا بمشيئة ربه، وذلك أخذاً من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠، التكوير: ٢٩)، ﴿وَلَوْلاَ أَن ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٤) ومن مثل ما روى عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه من أن رجلا سأله: هل العباد مجبرون ؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر عبده على معصية ثم يعذبه عليها. فقال له السائل: فهل أمرهم مفوض إليهم ؟ فقال جعفر: الله أعز من أن يجوز في ملكه مالا يريد، فقال السائل: فكيف الأمر إذن ؟ فقال جعفر: أمر بين الأمرين، لا جبر ولا تفويض. كنحو ما روى عن أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه أنه لما انصرف من صفين قام إليه شيخ فقال: يا أمير المؤمنين أرأيت مسيرنا إلى صفين ؟ أبقضاء وقدر ؟ فقال رضي الله عنه: والله ما علونا جبلاً، ولا هبطنا واديًا ولا خطونا خطوة إلا بقضاء وقدر، فقال الشيخ: فعند الله احتسبت عنائي، إذن مالي من أجر ! فقال له علي: مه يا شيخ: فإن هذا قول أولياء الشيطان وخصماء الرحمن، وقدرية هذه الأمة، إن الله تعالى أمر تخييرًا، ونهى تحذيرًا، ولم يُعص مغلوبًا، ولم يطَع مكرِها، فضحك الشيخ ونهض مسرورًا ثم قال:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته … يوم القيامة من ذي العرش رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسا … جزاك ربك عنا فيه إحسانًا !

ويتلخص هذا في أن الله تعالى علم كل ما هو كائن قبل أن يكون، ثم خلق الإنسان فجعل له عقلا يرشده واستطاعة يصح بها تكليفه، ثم طوى علمه السابق عن خلقه، وأمرهم ونهاهم، وأوجب عليهم الحجة من جهة أمرهم ونهيهم، لا من جهة علمه السابق فيهم، فهم يتصرفون بين مطيع وعاص، وكلهم لا يعدو علم الله السابق فيه، وإلا انقلب العلم جهلاً، تعالى الله عن ذلك، ولكن ليس في أن يعلم الله الأمورَ قبل وقوعها إجبار، لأن العلم ليس من صفات التأثير، فمن فعل شيئًا فقد فعله باستطاعة منه في ظل المشيئة الإلهية، ولم تجر المشيئة الإلهية بأن تجبر أحداً على طاعة ومعصية، ولكن تيسر وتمد: ﴿فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ

بالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى ﴾ (الليل: ٥–١٠)، ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى ﴾ (محمد: ١٧)، ﴿ قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا ﴾ (مريم: ٧٥). ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى ﴾ (الأنعام: ٣٥). ﴿ وَمَا تَشَاؤُونَ إِلا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (التكوير: ٢٩).

هذه مقالات الطوائف الثلاث في (القضاء والقدر) وذلك سر اختلافهم في هذه المسألة، والخير كل الخير في الوقف وعدم الخوض في ذلك وأمثاله لقوله ﷺ: (إذا ذكر القضاء فأمسكوا)، ونعم ذلك مذهبًا لمن آثر الخلاص والسلامة، وشغل نفسه بالعمل النافع، متوفرًا عليه، مستريحًا من السير في طريق طالما زلت فيه الأقدام، وتحيرت الأفهام.

٢– ومن الأمثلة في هذا المقام أيضًا اختلاف الأشاعرة مع المعتزلة والإمامية في مسألة الحسن والقبح العقليين، فالأشاعرة يقولون: لا حسن إلا ما حسنه الشرع، ولا قبح إلى ما قبحه الشرع، وأنه تعالى لو خلد المطيع في جهنم والعاصي في الجنة لم يكن قبيحًا، لأنه يتصرف في ملكه ولا يسأل عما يفعل، وليس للعقل حكومة ولا إدراك للحسن والقبح في حق الله تعالى، أي أنه ليس له وظيفة الحكم بأن هذا حسن من الله، وهذا قبح منه – تعالى الله عن ذلك –.

أما المعتزلة والإمامية فقالوا: إن الحاكم في ذلك هو العقل مستقلاً، وجاء الشرع مرشدًا لحكمه أو مؤكدًا له، والعقل يحكم بحسن بعض الأفعال وقبحها، ويحكم بأن القبيح محال على الله لأنه حكيم وفعل القبيح مناف للحكمة، وتعذيب المطيع ظلم، والظلم قبيح مناف للحكمة، لا يقع منه تعالى[1].

وينبغي أن يعلم أن نظرية الحسن والقبح – وإن نسبت إلى المعتزلة أو الإمامية – يقول بها بعض علماء السنة، ومنهم ابن القيم، قال في كتابه (مفتاح دار السعادة)[2]، (فمن جوّز عقله أن ترد الشريعة بضدها من كل وجه في القول

---

(١) راجع كتاب (القواعد الكبرى) لعز الدين بن عبد السلام ص ١٩٢/١٩٣ ج١ وفيه أمثلة عدة للاختلاف في الفروع الكلامية مع الاتفاق على الأصل.

(٢) ص ٣٢٩ وما بعدها: الطبعة الثانية سنة ١٣٥٨هـ – ١٩٣٩م.

والعمل، وأنه لا فرق في نفس الأمر بين هذه العبادة وبين ضدها، من السخرية والسب والبطر وكشف العورة والبول على الساقين والضحك والصفير وأنواع المجون وأمثال ذلك، فليعزّ في عقله، وليسأل الله أن يهبه عقلاً سواه) وقد سئل بعض الأعراب فقيل له كيف عرفت أن محمداً رسول الله ؟ فقال: ما أمر بشيء فقال العقل ليته ينهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به، فهذا الأعرابي أعرف بالله ودينه ورسوله ﷺ من هؤلاء، وقد أقر عقله وفطرته بحسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه، حتى كان في حقه من أعلام نبوته وشواهد رسالته). «ومما يدل على صحة ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، فهذا صريح في أن الحلال كان طيبًا قبل حله، وأن الخبيث كان خبيثًا قبل تحريمه، ولم يستفد طيب هذا وخبيث هذا من نفس الحل والتحريم، فإنه بمنزلة أن يقال: يحل لهم ما يحل، ويحرم عليهم ما يحرم، فثبت أنه أحل لهم ما هو طيب في نفسه قبل الحل فكساه بإحلاله طيبًا آخر فصار منشأه طيبه من الوجهين معًا، ومما يدل على ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣)، وهذا دليل على أنها فواحش في نفسها لا تستحسنها العقول فتعلق التحريم بها لفحشها، فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على أنه هو العلة المقتضية له، والعلة يجب أن تغاير المعلول، فلو كان كونه فاحشة هو معنى كونه منهيًا عنه، وكونه خبيثًا هو معنى كونه محرمًا، كانت العلة عين المعلول وهذا محال».

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (القصص: ٤٧)، فأخبر تعالى أن ما قدمت أيديهم قبل البعثة سبب لإصابتهم بالمصيبة، وأنه سبحانه وتعالى لو أصابهم بما يستحقونه من ذلك لاحتجوا عليه بأنه لم يرسل

إليهم رسولاً، ولم ينزل عليهم كتابًا، فقطع هذه الحجة بإرسال الرسول وإنزال الكتاب لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وهذا صريح في أن أعمالهم قبل البعثة كانت قبيحة بحيث استحقوا أن تصيبهم بها المصيبة، ولكنه سبحانه وتعالى لا يعذب إلا بعد إرسال الرسل، وهذا هو فصل الخطاب، وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إرسال الرسل».

ومن هذا يتبين أن ابن القيم يأخذ من المعتزلة قولهم بالحسن والقبح العقليين وأن الشرع لا ينشئ في الأشياء حسنًا ولا قبحًا، بل يؤكد الحسن بالحل، والقبح بالتحريم، ولكن ابن القيم في الوقت نفسه ينفي أن يكون التعذيب على القبائح إلا بعد إقامة الحجة بالرسالات والكتب.

والواقع أن المختلفين جميعًا مستهدفون هدفًا واحدًا هو اتصاف الله تعالى بأوصاف الكمال والجلال، ولم يقل أحد إن العقل والشرع قد اختلفا في شيء ما، من جهة أنه حسن أو قبيح، وإنما الكلام في جواز ذلك أو عدم جوازه، فمن جوزه فإنما يفر من تقييد الله تعالى المنافي لألوهيته، وكونه يفعل ما يشاء لا معقب لحكمه، ومن أحاله فإنما يفر من وصفه جل شأنه بأنه يجوز عليه فعل شيء يراه العقل قبيحًا، وليس المصير إلى أحد القولين بواجب في العقيدة.

وقل مثل ذلك في جميع المسائل النظرية التي تذكر في كتب الكلام، ويهتم بها علماؤه، وتعطي في نظر كثير من أهل المذاهب أو الطوائف أهمية فوق ما تستحق، ويصل بها الأمر أحيانًا إلى أن تكون سببًا في الفرقة بين المسلمين، بل إلى أن ينظر بعضهم إلى بعض كأنهم أهل أديان مختلفة، وربما طوعت العصبية المذهبية لبعضهم أن يستنصر بمخالفيه في الدين على مخالفيه في المذهب أو الطائفة مع أنهم جميعًا إخوة في الإسلام.

(ب) وفي جانب المسائل الفقهية : من أمثلة ذلك :

١- تشديد بعض العلماء على الشافعية في قولهم بحل الحيوان الذي تركت التسمية عليه عمداً لظنهم أن هذا مصادم مصادمة صريحة لقوله تعالى : ﴿ **وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ** ﴾ (الأنعام : ١٢١)، وقد بلغ ببعضهم التشديد في ذلك إلى أن عدوه زيغًا مع أنها مسألة خلافية، وللشافعية فيه وجهة نظرهم حيث حملوا الآية على آية أخرى وهي قوله تعالى : ﴿ **قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ** ﴾ (الأنعام : ١٤٥)، فهذه الآية تفيد أن المحرم من الذبائح إنما هو الحيوان الذي أهل لغير الله به وهذا غير الحيوان الذي لم يذكر اسم الله عليه عمداً أو سهواً فحملوا النهي في قوله تعالى : ﴿ **وَلاَ تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ** ﴾ (الأنعام : ١٢١)، على ما أهل لغير الله به، وآزروا هذا بما روى من أن رسول الله ﷺ سئل فقيل له : أن ناسًا من البادية يأتوننا بلحمان ولا ندري أسموا الله عليها أم لا، فقال رسول الله ﷺ : (سموا الله عليها ثم كلوها)[١]، وما روى من قوله ﷺ : (المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم)، ومن أنه سئل فقيل له : أرأيت الرجل منا يذبح وينسى أن يسمي الله ؟ فقال : (اسم الله في قلب كل مسلم) .

فالذين شددوا على الشافعية اعتبروهم مخالفين للنهي الصريح المتّبَع بأن الأكل مما لم يذكر اسم الله عليه فسق، ولكن الشافعية متأولون في أمر محتمل، لهم فيه وجهتهم، وحاشاهم أن يرفضوا نصًا لا احتمال فيه .

٢- ومن أمثلة هذا في المسائل الفقهية أيضًا : مسألة الاختلاف في المسح على

---

(١) البخاري عن عائشة ك / البيوع ب / من لم ير الوساوس ونحوها من الشبهات (١٩١٦) .

الخفين، فقد أولاها المختلفون أهمية كبرى: فبينما يعتبر أهل السنة جواز المسح على الخفين في منزلة الأصول التي لا يجوز إنكارها ولا التردد فيها، نرى الشيعة من زيدية وإمامية، ينازعون في الجواز منازعة شديدة ويقولون إنه نسخ.

وقد روى أهل السنة أحاديث كثيرة في جواز المسح وقالوا ثبت هذا الجواز عن أكثر من سبعين صحابيًا، وصرح جمع من الحفاظ بأنه متواتر، ويقول بعض العلماء من أهل السنة: «رأينا أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يقولون: الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمر الله، والصبر على حكم الله، والأخذ بما أمر الله والمسح على الخفين»، فهو قد جعل المسح على الخفين عديلاً للعقائد القاطعة.

والشيعة يقولون: إن ما ورد من مسح النبي ﷺ إنما يذكر ما كان منه قبل آية الوضوء التي في سورة المائدة، فيكون منسوخًا، ويقول يحي بن الحسين، وهو من المنكرين لجواز المسح على الخفين (لأن تنقطع رجلي أحب إلى من أن أمسح على خفي) ورووا عن ابن عباس وغيره ما يدل على نسخ الجواز.

٣- ومن أمثلة هذا النوع أيضًا ما وقع من الخلاف بين الجمهور والشيعة والإمامية في نكاح «المتعة» وهو العقد على الزوجة إلى أجل، فالإمامية يبيحونه والسنة يمنعونه ويعتبرون إباحته خرقًا للإجماع، ويذكرونه في معرض النبز للإمامية بمخالفتها أمرًا مجمعًا عليه، والأمر في هذه المسألة له جانبان: جانب متفق عليه وهو أن ذلك كان مشروعا في أول الإسلام شرعه رسول الله ﷺ وأباحه وعمل به جماعة من الصحابة، وجانب مختلف فيه: وهو أن أهل السنة يقولون: نسخت الإباحة، والشيعة يقولون: لم تنسخ، ولكل أدلته على ما يقول، وهي أدلة صالحة للنظر والدرس والترجيح، فالمسألة إذن من المسائل الخلافية التي يباح للمجتهدين أن ينظروا فيها.

(جـ) وفي جانب القواعد الأصولية: من أمثلة ذلك:

١- اختلافهم في الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة، وذلك أنه إذا ورد في الكلام جمل متعاطفة، ثم جاء استثناء، ولم يكن في الكلام دليل على عوده إلى جميع الجمل أو إلى بعضها بخصوصه، فهل تكون القاعدة أن يعود الاستثناء إلى جميع الجمل، أو إلى الأخيرة منها فقط ؟.

فالأول هو مذهب الشافعية والظاهر من مذهبي المالكية والحنابلة، والثاني هو مذهب الحنفية، وذهب جماعة إلى التوقف، منهم القاضي أبو بكر، ومنهم المرتضى من الشيعة الإمامية.

ويترتب على هذه القاعدة اختلاف في مثل قوله تعالى: ﴿ **وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** ﴾ (النور: ٤، ٥).

فالذين يعيدون الاستثناء إلى الجمل كلها يقولون: قد ذكرت عدة جمل قبل الاستثناء هي أحكام مترتبة على القذف: ﴿ **فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً** ﴾، ﴿ **وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا** ﴾، ﴿ **وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** ﴾، والاستثناء يعود إلى الكل إلا أن الدليل دل على أن التوبة لا تسقط حقوق العباد، وبقى بعد ذلك الجملتان الثانية والثالثة، فمن تاب وأصلح قبلت شهادته، ولم يعتبر فاسقًا.

والذين يعيدون الاستثناء إلى الأخيرة فقط يقولون: لا تقبل شهادة القاذف بالتوبة ولكن لا يعد فاسقًا بعد توبته، ويؤيدون ذلك بمعنى عقلي هو أن رد الشهادة من تمام الحد والعقوبة فإن الله جعل على القاذف نوعين من العقوبة: عقوبة بدنية هي الجلد، وعقوبة أدبية وهي الحرمان من مركز الشهادة، فكما أن التوبة لا ترفع الجلد لأنه حق من حقوق العباد؛ كذلك لا ترفع العقوبة الأدبية التي هي رد الشهادة لهذه العلة نفسها.

فالمبدأ في هذا الخلاف يرجع إلى القاعدة التي ارتضاها كل من الفريقين، ولكل منهما دليله على ما ارتضى في علم أصول الفقه، ثم آزر الحنفية ما رأوا بالمعنى الذي ذكرناه، كما آزر الفريق الآخر رأيهم بأن رفع الفسق بالتوبة يناسبه قبول الشهادة، وليس مما يتناسب أن يرفع الفسق ويبقى رد الشهادة.

٢- ومن ذلك أيضًا اختلافهم في مسألة الزيادة على النص هل تعد نسخًا أو لا، وستأتي أمثلة لذلك تغنينا عن التمثيل.

(د) وفي جانب القواعد الفقهية: من أمثلة ذلك:

١- ما ذكره الإمام أبو زيد الدبُّوسي في كتابه (تأسيس النظر)(١)، حيث يقول: (الأصل عندنا - أي الحنفية - أن المضمونات تملك بالضمان السابق ويستند الملك فيها إلى وقت وجوب الضمان إذا كان المملوك مما يجب تملكه بالتراضي، وعند الإمام القرشي أبي عبد الله الشافعي: المضمونات لا تملك بالضمان وعلى هذا مسائل:

منها أن الغاصب إذا ضمن قيمة المغصوب ثم ظهر المغصوب فهو له، لأنه ملكه بالضمان، فاستند ملكه إلى وقت وجوب الضمان عند علمائنا، وعند الإمام القرشي أبي عبد الله الشافعي لا يكون له المضمون ملكًا والمغصوب منه إذا أخذ القيمة كان عليه رد القيمة وأخذ المضمون من الغاصب، لأن الغاصب لا يملكه... ومنها إذا غصب حنطة فطحنها ملكها، لأنه عجز عن ردها بعينها، فأشبه فواتها من يده فضمن مثلها ضمانًا مستقرًا لا موقوفًا فملك المطحون، لأن الملك يتبع سابقة وجوب الضمان عندنا، فإن قيل ما الدليل على أنه عجز عن ردها بعينها، ودقيقها عينها، قيل له: الدقيق غير الحنطة اسما وحكما ولونا وصورة، وعند الإمام أبي عبد الله الشافعي لا يملك ذلك الطحين بالطحن.

ومنها إذا غصب ساجة فأدخلها في بنيانه وفي نزعها ضرر لصاحب البنيان

(١) ص ٥٦ طبع المطبعة الأدبية بمصر.

ملكها صاحب البناء عندنا، لوجوب الضمان اللازم عندنا له بالملك المستقر في ذمته، وعند أبي عبد الله لا يملك الساحة، ويجب عليه نزعها. أهـ.

٤- ويتبين من هذا كله أمران:

أحدهما: أن الخلاف بين المسلمين في المسائل الخلافية من كلامية وفقهية ليس أساسه - إذا أرجعناه إلى مراجعه الأولى - أن هؤلاء سنة وهؤلاء شيعة، أو أن هؤلاء حنفية، وهؤلاء شافعية أو مالكية...الخ، أو أن القائل بكذا أشعري والمخالف له معتزلي إلى غير ذلك، ولكن أساسه هو اختلاف النظر والتقدير وما ترجح عند كل فريق، ثم جاء الأتباع فورثوا هذا عن المتبوعين وتعصبوا له، ووجد من متأخريهم من يصوّر المذهبية على أنها التزام لمذهب معين، فما دام الإنسان قد اختار أن يكون حنفيًا مثلاً، فليس له أن يعمل بمذهب غير الحنفية، وإذا كان عالمًا بالفقه كان عليه أن يدور في فلك الحنفية فيخرج أقوالهم ويدافع عنها، ويجتهد في إبطال آراء الآخرين ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

وتفرع على ذلك أنهم قرروا أن من قلد مذهبًا ليس له أن ينتقل إلى غيره، وقد جاء في فروع باب التعزير من كتاب (الدر المختار): (ارتحل إلى مذهب الشافعي يعزر) وقرروا أن ليس للإنسان إذا قلد مذهبًا معينا - ولابد له أن يقلد - أن يقلد غير هذا المذهب في بعض الوقائع إلا بشروط، وقرروا أن ليس للمتأخر أن يبحث أو يرجح فيما بحثه المتقدم أو رجحه، الخ[1].

وليس هذا صحيحًا، وإنما قاله بعض المتأخرين حينما تحكمت فيهم روح الخلاف، وملكتهم العصبية المذهبية، فراحوا يضعون من القوانين ما يمنع الناس من الخروج عن مذاهبهم، وانتقلت المذاهب بهذا الوضع عن أن تكون أفهامًا يصح أن تناقش فترد أو تقبل إلى التزامات دينية لا يجوز لمن نشأ فيها أن يخالفها أو يعتنق غيرها[2].

(١، ٢) انظر مقارنة المذاهب لفضيلتي الأستاذين الشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد علي السايس ص ٣، وما بعدها.

وقد وصف الشيخ عز الدين بن عبد السلام موقف هؤلاء المتأخرين فقال: «ومن العجب العجاب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدافعًا، وهو مع ذلك يقلده، ويترك من شهد له الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده»، ثم قال: «لم يزل الناس يسألون من اتفق من العلماء من غير تقيد بمذهب ولا إنكار على أحد من السائلين، إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصبوها من المقلدين، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بعد مذهبه عن الأدلة مقلدًا له فيما قال كأنه نبي أرسل، وهذا نأي عن الحق، وبعد عن الصواب، لا يرضى به أحد من ذوي الألباب».

وقد عهدنا العلماء الراسخين يتبعون الدليل من أي أفق ظهر، ولا يعبأون بمخالفة مذاهبهم، فقد يخالف الحنفي الحنفي، وقد يخالف الشافعي الشافعي، وقد يخالف الإمامي الإمامي، وقد ينتصر العالم لرأي في غير مذهبه لأنه يراه الصواب، ومن أمثلة هذا مخالفة ابن تيمية وابن القيم لجميع مذاهب أهل السنة في مسألة الطلاق الثلاث بلفظ واحد، وأخذهم بمذهب الإمامية الذين لا يوقعون به إلا طلقة واحدة، لأن الدليل معهم، وقد كان لبعض العلماء المعاصرين يوم قرر قانون الأحوال الشخصية في مصر الأخذ بمذهب الإمامية في ذلك، ضجة كبرى، لأن المذاهب الأربعة توقع الطلاق الثلاث بلفظ واحد ثلاثًا، وقد استقر أمر الناس عليها حتى اعتبرها العامة والخاصة مسألة في صف المسائل الأساسية، فكان هذا القانون سببًا في قيام اعتراضات كثيرة ومناقشات متعددة، ثم استقر أمره وصار العمل عليه، وهجر رأي المذاهب الأربعة وما يوافقها في ذلك، ولم يعد أحد يهتم بهذا أو يراه حدثًا في الإسلام.

الأمر الثاني: أن كلا من الاتفاق والاختلاف أمر لازم لا مناص منه، فلا يمكننا أن نتصور المسلمين أو أية أمة من الأمم متفقين في كل شيء، ولا أن نتصور هؤلاء وأولئك مختلفين في كل شيء، ولكن الذي هو واقع فعلاً، ولا مناص من أن يقع، هو أن الأمة الواحدة لها مواضع كثيرة تتفق عليها، وهي التي ربطت بينها وجعلتها

أمة واحدة، ولها مع ذلك مواضع كثيرة تختلف فيها لاختلاف العقول والمصالح والأدلة بينها، وهي بحكم اتفاقها فيما اتفقت فيه أمة واحدة، وبحكم اختلافها فيما اختلفت فيه مذاهب متعددة، والمذهبية الخاصة لا تخرج أهلها عن كونهم من الأمة، ولا تعطيهم في نفس الوقت قربًا أو نسبة في القرب من الدين ليست لأصحاب مذهب آخر، ومن ثم لا يستطيع منصف أن يقول؛ إن مذهبي حق كله وصواب كله، ومذهب غيري باطل كله وخطأ كله، ولكن يقول أن هذا هو ما رأيته بحسب فهمي واجتهادي وما علمته، فأنا أرجحه ولا أقطع به، ويحتمل أن يكون ما رآه غيري هو الحق والصواب، ولست مكلفًا إلا بما وصلت إليه، وليس مخالفي مكلفًا إلا بما وصل هو أيضًا إليه.

وقد اشتهرت في هذا المعنى عبارة جيدة تصور اختلاف المختلفين المنصفين لأنفسهم وغيرهم، إذ تقول بلسان كل مجتهد: (مذهبي صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب).

وما من مجتهد إلا وقد روى عنه ما يدل على سماحته العلمية، وأنه كان يأبى على الناس أن يقلدوه في كل ما قال، ويلغوا ما سواه.

فأبو حنيفة رضي الله عنه كان يقول: (لا ينبغي لمن لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي، وكان إذا أفتى يقول: هذا رأي النعمان بن ثابت - يعني نفسه - وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب.

والشافعي رضي الله عنه كان يقول: (إذا صح الحديث فهو مذهبي) وقال يومًا للمزني: (يا إبراهيم لا تقلدني في كل ما أقول، وأنظر في ذلك لنفسك فإنه دين).

وكان الإمام أحمد رضي الله عنه يقول: (ليس لأحد مع الله ورسوله كلام)، وقال يومًا لرجل: (لا تقلدني ولا تقلد مالكًا ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة).

وهذه النظرة المنصفة تغيب أحياناً عن بعض أهل العلم، أو تغمرها العصبية، أو المصلحة الشخصية، فيشتد الخلاف، وينقلب لجاجا رخصومة، وربما أدى إلى قطيعة.

وقد عرف التاريخ العلمي الإسلامي كثيراً من صور الخلاف والتعصب ليس المجال لبيانها أو تحليل أسبابها، كما عرف صوراً رائعة من صور الاختلاف المهذب بين الأئمة الأعلام والعلماء الراسخين، أفادت العلم ووسعت دائرة الفكر، وجعلت معين الفقه الإسلامي فياضاً.

وإن خير ما يقدمه خاصة أهل العلم إلى أمتهم في هذا العصر، أن يتناولوا بحوثهم العلمية في إنصاف ورفق، وأن يكون رائدهم الحق من أي أفق ظهر، وأن يحسن كل منهم الاستماع إلى ما يقوله الآخرون؟، فربما وجد عنده صوابا وربما استعان به على الوصول إلى درجة الكمال المنشود.

(٢)
مصادر الشريعة الإسلامية
وأسباب الاختلاف فيها

القرآن والسنة هما المصدران الأساسيان للشريعة الإسلامية وكل ما عداهما لابد من استناده إلى احدهما.

أسباب الاختلاف التي يشترك فيها الكتاب والسنة:

(أ) الاشتراك اللفظي: اختلافهم في المراد بالقرء في آية العدة – اختلافهم في المراد بقوله تعالى: ﴿ **أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ** ﴾ (البقرة: ٢٣٧) – اختلافهم في قبول شهادة القاذف بعد توبته.

(ب) التردد بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي. تحقيق في ذلك وقانون عام لشهاب الدين القرافي.

(جـ) التردد بين الحقيقة والمجاز: اختلافهم في المراد من قوله تعالى: ﴿ **أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الْأَرْضِ** ﴾ (المائدة: ٣٣)، وقوله تعالى ﴿ **وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ** ﴾ (المدثر: ٤)، وتعليق طريف لابن حزم متصل بهذا.

(د) العموم والخصوص: هل خطاب الذكور في الشريعة يعم الإناث – فصل ممتع لابن حزم في مخاطبة النساء، والرجال، بكل ما في الشريعة.

للشريعة الإسلامية مصدران رئيسيان، كل حكم فيها لابد من استناده إلى أحدهما، إما مباشرة أو بواسطة استناده إلى شيء يستند إلى أحدهما.

وذلك لأنها شريعة إلهية لا مُشرع فيها إلا الله، إما بكلامه الذي يبلغه رسوله، وإما بالأحكام التي يقررها أو يبينها الرسول بوحي صادر إليه من الله، فإذا رأيت أصلاً يذكر بجانب هذين الأصلين كالإجماع أو القياس أو المصالح أو العقل أو كذا أو كذا، مما اتخذ مصدراً لإثبات حكم، فاعلم أن هذا الأصل مستند في تقريره والاعتماد عليه إلى الكتاب أو السنة، وكل أصل لا يستند إلى الكتاب أو السنة فلا يعتد به، ولا يكون أصلاً من أصول الشريعة الإسلامية.

وعلى ذلك فالطريق الذي سلكه، أو يسلكه، المتعرف لحكم الشريعة الإسلامية في شيء ما، هو البحث عنه في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ فإما أن يجده في أحدهما مباشرة، وإما أن يجد ما يدل عليه في شيء مستند إليهما من إجماع أو قياس أو عقل أو غير ذلك من الأدلة التي اعتبرت مسْتَمَدة منهما، ومستندة إليهما، غير أن الفهم في كثير مما جاء به الكتاب الكريم أو السنة النبوية يختلف، لأنهما جاءا باللغة العربية، واللغة العربية لها خصائصها في الألفاظ والأساليب، ومنها تعدد معاني الألفاظ على سبيل الاشتراك، وترددها أحيانًا بين الحقيقة والمجاز، وتصرف العرف في بعضها........... إلى غير ذلك.

وتنفرد السنة مع هذا بأنها متفاوتة في ثبوتها وطرق هذا الثبوت، فتحتاج إلى عناية في تمييز ما يصلح الاحتجاج به مما لا يصلح.

والأدلة الأخرى المستندة إليهما، بعضُها مُنازَع فيه، وكذلك شأن القواعد الأصولية أو الفقهية التي اتُّخِذتْ ضوابط للفهم والاستنباط، فإن كثيراً من هذه وتلك يدخل الخلاف في أصله أو في تطبيقه.

وعلى هذا يمكننا أن نَرْجع أسباب الخلاف إلى ما يأتي:

(١) الأسباب التي تتعلق بفهم القرآن والسنة.

(٢) الأسباب التي تخص السنة.

(٣) الأسباب التي تتعلق بالقواعد الأصولية أو الفقهية.

(٤) الأسباب التي تتعلق بأدلة التشريع الأصلية غير الكتاب والسنة.

وسبيلنا في هذا البحث أن نتحدث عن هذه الأقسام إن شاء الله تعالى بالقدر الذي يكون وسطًا بين الإيجاز والإطناب، مع إيثار ما هو أهم من غيره.

وليس الغرض الاستيعاب، ولكن فتح المجال أمام الطلاب، فعليهم أن يدخلوه بأنفسهم باحثين مستكملين، وبالله التوفيق.

(١) أسباب الاختلاف التي يشترك فيها الكتاب والسنة:

القرآن الكريم والسنة القولية جاءا باللغة العربية، وهذه اللغة كما قلنا لها خصائص في الوضع والاستعمال:

ففيها ألفاظ مترددة بين معان مختلفة، إما بسبب تعدد الوضع - أي أن اللفظ الواحد قد وضع لأكثر من معنى، أو التركيب الواحد قد يفهم بأوجه متعددة من الفهم - وإما لدوران التعبير اللفظي أو التركيبي بين الحقيقة والمجاز، أو بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي.

وقد يعبر بالعام يراد به ظاهره من العموم.

وقد يعبر بالعام يراد به الخاص.

وقد يستمد المعنى من اللفظ المنطوق، ويستفاد معنى من وراء هذا المنطوق... إلى غير ذلك.

وقد عنى علماء الأصول ببيان ذلك، وبحثوا كلا منه بحثًا دقيقًا، ووقع بين الباحثين خلاف في كثير منه ترتب عليه خلاف الفهم والاستنباط، وتقرير الأحكام الفقهية.

(أ) فمن هذا أن اللغة العربية قد تطلق اللفظ الواحد على أكثر من معنى، وقد يرد التعبير فيها صالحًا لأن يراد به أكثر من معنى، لذلك لابد للناظر الذي يصادفه مثل هذا أن يجتهد في تعرف المعنى المراد، ويلتمس ما يدله عليه ويجعله يرجحه.

(١) فمثلاً لفظ «القرء»: تطلقه اللغة العربية على كل من الحيض والطهر، وفي ذلك يقول صاحب القاموس: «والقَرْء – ويضم – الحيض والطهر: ضد».

ونقل البَطَلْيوْسي عن يعقوب بن السكيت وغيره من اللغويين أن العرب تقول: أقْرَأت المرأةُ إذا طُهرتْ، وأقْرَأتْ إذا حاضت.

ومن الأول قول الأعشى الأكبر (واسمه ميمون بن قيس):

أفي كل عام أنت جاشمُ غَزْوة	تَشُد لأقصاها عزيم عزائكا
مورثة مالا وفي الحي رفعةً	لما ضاع فيها من قروء نسائكا

يريد أنه لا يفرغ – بسبب الغزو – للنساء، فتضيع قروءُهن أي أطهارهن، لأن الأطهار هي أوقات اتصال الرجال بالنساء.

ومن الثاني قول الراجز:

يا رُب دي ضِغْن عليَّ قارضٍ	يُرى له قرءٌ كقــرء الحائـض

وعلى هذا فهو لفظ مشترك بين معنيين، وقد ورد في القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨).

ولا خلاف بين العلماء في أن المراد به في الآية أحد هذين المعنيين، لا مجموعهما، ولكنهم اختلفوا في تعيين المراد منهما، وقد نقل صاحب «نيل الأوطار» المذاهب في ذلك عن صاحب البحر إذ يقول:

«فعن أمير المؤمنين علي، وابن مسعود، وأبي موسى، والعترة، والحسن البصري، والأوزاعي، والنوري، والحسن بن صالح، وأبي حنيفة وأصحابه: المراد به في الآية الحيَض».

وعن ابن عمر وزيد بن ثابت، وعائشة، والصادق، والباقر، والإمامية، والزهري، وربيعة، ومالك، والشافعي، وفقهاء المدينة، ورواية عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: أنه الأطهار.

قال ابن رشد: والفرق بين المذهبين أن من رأى أنها الأطهار قال: إنه إذا دخلت الرجعية في الحيضة الثالثة لم يكن للزوج عليها رجعة وحلت للأزواج، ومن رأى أنها الحِيَض لم تحل عنده حتى تنقضي الحيضة الثالثة.

وقد استدل اللذين يرونها الأطهار، بما نقل عن ابن الانباري اللغوي المعروف من أن القرء الذي هو الحَيْض يجمع على أقراء لا على قروء، وعلى ذلك جاء الحديث: «دعي الصلاة أيام أقرائك».

ومما استدلوا به أيضاً القاعدة التي تقول: إن العدد يُذكر مع المؤنث، ويُؤنَّث مع المذكر كما في قوله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾ (الحاقة: ٧)، والحيضة مؤنثة، والطهر مذكر، فلو كان المراد الحيَض لقال: ثلاث قروء، فلما قال: (ثلاثة قروء) علمنا أنه يعد أشياء مذكرة وهي الأطهار.

ويتعقب البَطَلَيوْسي هذا بقوله: وهذا لا حجة فيه عند أهل النظر، وإنما لم يكن فيه حجة لأنه لا يُنْكرَ أن يكون القرء لفظًا مذكرًا يعْنَى به المؤنث، ويكون تذكير «ثلاثة» حملا على اللفظ دون المعنى، كما تقول العرب: جاءني ثلاثة أشخاص وهم يَعنُون نساء. والعرب تحول الكلام تارة على اللفظ، وتارة على المعنى، ألا ترى إلى قراءة الفراء: ﴿بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكِ آيَاتِي فَكَذَّبْتِ بِهَا﴾ (الزمر: ٥٩)، بكسر الكاف والتاء وفتحهما.

واستدل الآخرون بأحاديث فيها التعبير بالحيض في هذا المقام، كحديث عائشة: «أمرت بريرة أن تعتد بثلاث حيض»، وحديثها الآخر: «طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان»[1]، وحديث ابن عمر: «عدة الحرة ثلاث حيض،

---

(١) الترمذي عن عائشة ك/ الطلاق ب/ ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان (١١٠٢).

وعدة الأمة حيضتان».

ومما تمسك به القائلون بأنها الحيض أن العدة إنما شُرعت لتَبيُّن براءة الرحم، وإنما يكون هذا التبين بالحيض لا بالطهر.

قال ابن رشد في كتابه (بداية المجتهد)، بعد أن ذكر ما يحتج به كل فريق: ولكلا الفريقين احتجاجات طويلة، ومذهب الحنفية - أي القائلين بأنها الحيض - أظهر من جهة المعنى، وحجتهم من جهة المسموع متساوية أو قريب من متساوية[1].

(٢) ومثل ذلك، أنهما اختلفوا: هل للأب أن يعفو عن نصف الصداق في ابنته البكر إذا طلقت قبل الدخول أو ليس له ذلك.

وسبب اختلافهم هو الاحتمال الذي في قوله: **﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾** (البقرة: ٢٧٣).

وذلك أن لفظة "يعفو" تقال في كلام العرب بمعنى: "يُسْقِط" وبمعنى: «يَهَب» كما أن عبارة: **﴿الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾** يحتمل أن يكون المراد بها «الولي» ويحتمل أن يكون المراد بها "الزوج" فإذا فُسِّرت "يعفو" بمعنى "يسقط" فإنها تكون مناسبة للأب، لأن تركه النصفَ الذي تستحقه ابنته، إسقاط، وإذن يكون هو المراد بقوله تعالى: **﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾**.

وهذا قول جماعة منهم: إبراهيم، وعلقمة، والحسن، ومالك، والشافعي، في القديم.

وقد دعاهم إلى هذا أن الله تعالى قال في أول الآية: **﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ**

---

(١) بداية المجتهد: ص ٧٤ ج٢ طبعة صبيح.

أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم ﴾ فذكر الأزواج وخاطبهم بهذا الخطاب، ثم قال: ﴿ إلا أن يعفون ﴾ فذكر النساء، ثم قال: ﴿ أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ (البقرة: ٢٣٧)، فهو صنف ثالث، فلا يرد إلى الزوج المتقدم إلا إذا لم يكن لغيره وجود، وقد وجد وهو الولي، فهو المراد.

أما إذا فسر «يعفو» بمعنى «يهب» فإنه حينئذ يكون مناسبًا للزوج، لأنه هو الذي دفع كل المهر – وليس عليه إلا نصفه – فقد وهب النصف الآخر، وبذلك يكون المراد بقوله تعالى: ﴿ أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾.

وقد أسند هذا القول إلى علي، وشريح، وسعيد بن المسيب، واختاره أبو حنيفة، والشافعي في مذهبه الجديد.

وقد روى الدارقطني عن جبير بن مطعم أنه تزوج امرأة من بني نصر، فطلقها قبل أن يدخل بها، فأرسل إليها بالصداق كاملاً وقال: "أنا أحق بالعفو منها – قال الله تعالى: ﴿ إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾.

وأيدوا ذلك بحديث رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «وليُّ عقدة النكاح هو الزوج».

وإذن تكون الآية – على هذا – قد جعلت العفو تارة من الزوجة بأنها تسقط حقها إذا شاءت، وتارة من الزوج بأنه يهب النصف الآخر لمن طلقها إذا شاء[1].

فقد تبين أن أساس الخلاف بين المختلفين في مسألة «القرء» ومسألة «العفو» راجع إلى الاحتمال الذي وجد في التعبير بلفظ مشترك صالح لأن يراد به أكثر من معنى، فاحتاج الحمل على أحدهما إلى قرينة تعين عليه وترجحه، وهذا ما فعله كل من الفريقين.

(٣) ومن ذلك أنهم اختلفوا في فهم قوله تعالى: ﴿ والذين يرمون

(١) تفسير القرطبي ج ١٢ ص ٢٧٩ طبعة دار الكتب المصرية.

الْمُحْصَنَات ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَة شُهَدَاء فَاجْلدُوهُمْ ثَمَانينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئكَ هُمُ الْفَاسقُونَ، إِلا الَّذينَ تَابُوا من بَعْد ذَلكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (النور: ٤، ٥).

وقد تحدثنا عن هذه الآية من قبل، ونزيد الأمر بيانًا فنقول:

إن هذه الآية قررت عدة أحكام مترتبة على القذف، ثم جاءت باستثناء، فالأحكام هي:

(١) الجلد المفهوم من قوله تعالى: ﴿ فَاجْلدُوهُمْ ثَمَانينَ جَلْدَةً ﴾.

(٢) وعدم قبول الشهادة المفهوم من قوله تعالى: ﴿ وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ﴾.

(٣) وكون القاذف فاسقًا من قوله تعالى: ﴿ وَأُولَئكَ هُمُ الْفَاسقُونَ ﴾.

وقد جاء الاستثناء بعد هذه الجمل المتعاطفة، فهل يعود إليها كلها ؟ أو يعود إلى الجملة الأخيرة فقط ؟. فقال شريح القاضي، وإبراهيم النَّخعي، والحسن البصري، وسفيان الثوري، وأبو حنيفة: يعود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط، وبذلك لا تكون الآية مفيدة أن التوبة من القذف ترد للتائب ما كان مُنعه من مركز الشهادة، بل يظل القاذف بعد التوبة غير مقبول الشهادة.

وقال جمهور العلماء: يعود الاستثناء إلى كل الجمل، غير أننا علمنا أن التوبة لا تسقط حقوق العباد، فلم نُعمل الاستثناء في استحقاق القاذف الجلد، ولم نقل بسقوط حد القذف بتوبته، فيبقى بعد ذلك: الفسق ورد الشهادة، وكلاهما يرتفع بتوبة القاذف، وبذلك تكون الآية دليلاً على قبول شهادة القاذف إذا تاب.

ويروى عن الشعبي أنه قال: الاستثناء من الأحكام الثلاثة، إذا تاب وظهرت توبته؛ لم يُحد وقبلت شهادته وزال عنه التفسيق، لأنه قد صار ممن يُرضَى من الشهداء، وقد قال الله عز وجل: ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ ﴾ (طه: ٨٢) الآية[١].

(١) الوقار (كسحاب) لقب زكريا بن يحي الفقيه المصري - المصدر السابق وحاشيته ص ٨١.

وقد أيد الفريق الأول مذهبهم بمعنى عقلي: هو أن رد الشهادة من تمام الحد والعقوبة، فإن الله جعل للقاذف نوعين من العقوبة، عقوبة بدنية، وهي الجلد، وعقوبة أدبية، وهي الحرمان من مركز الشهادة، فكما أن التوبة لا ترفع الجلد لأنه حق من حقوق العباد؛ فكذلك لا ترفع العقوبة الأدبية التي هي رد الشهادة، لهذه العلة نفسها.

ومن الفريق الثاني من قال: تقبل شهادته في كل شيء إلا في القذف، وكذلك من حُد في شيء من الأشياء فلا تجوز شهادته بعد التوبة فيما حُد فيه، وذلك قول مُطرف وابن الماجشون، وروى العتبي مثله عن أصبَغ وسحنون من المالكية ونقله الوَقار عن مالك[1] .

وهذا أيضًا تحكيم لمعنى عقلي، هو أن الذي حُد في شيء من قذف أو زنا أو خمر أو لعان، يكون في شهادته شبهة من حيث تعلق رغبته النفسية، ولو لم يشعر، بأن يوجد في مجتمعه من يحد مثله، ليخفف ذلك من حزنه على ما أصيب به، فإن الاشتراك في المصائب يهونها، وتلك نظرة تدل على أن فقهاءنا يدخلون في اعتبارهم هذه المعاني النفسية، أو الاجتماعية، وما يشبهها.

وينقد ابن رشد المالكي مذهب الحنفية ومن وافقهم، فيقول: إن ارتفاع الفسق مع استمرار الشهادة أمر غير مناسب في الشرع، أي خارج عن المعهود فيه، لأن الفسق متى ارتفع قبلت الشهادة.

ويقول الشعبي لهم: يقبل الله توبته ولا تقبلون شهادته! ويقول الزجاج: ليس القاذف بأشد جرمًا من الكافر، فحقه إذا تاب وأصلح أن تقبل شهادته.

ومما يتصل بالخلاف في ذلك أن الحنفية – ويوافقهم على ذلك المالكية ابن القاسم وأشهب وسحنون – يقولون: إن القاذف يظل مقبول الشهادة حتى يحد، فإذا حد ردت شهادته أبدًا ولو تاب، أي أن رد الشهادة لا يثبت بمجرد القذف،

(١) الوقار (كسحاب) لقب زكريا بن يحي الفقيه المصري – المصدر السابق وحاشيته ص ٨١ .

ولكن بالحد على القذف، ومنطقهم في ذلك أن صلاحيته للشهادة ثابتة من قبل، فلا تسقط إلا بالحد، أي بتمام العقوبة، ومن ناحية أخرى فإن المعنى الذي تسقط به شهادة إنسان هو نزول مستواه الأدبي في مجتمعه، وهذا لا يكون إلا بالعقوبة الفعلية وهي تمام الحد.

ولكن مخالفيهم لا يرضون عن هذا، فيقول الشافعي رضي الله عنه: هو قبل أن يحد شر منه حين حد، لأن الحدود كفارات، فكيف ترد شهادته في أحسن حاليه دون أخسهما ؟.

ويقول ابن حزم في هذا المعنى، وفيما تقدم من تفرقة المالكية بين شهادته فيما حد فيه، وشهادته في غير ما حد فيه:

« والعجب من أصحاب أبي حنيفة في تركهم ظاهر الآية وميلهم إلى رأيهم الفاسد فإن نص الآية إنما يوجب ألا تقبل شهادته بنفس القذف، وليس في ذلك أن شهادته لا تسقط إلا بعد أن يحد، فزادوا في رأيهم ما ليس في القرآن، وخالفوا الآية في كل حال، فقبلوا شهادته أفسق ما كان قبل أن يحد، وردوها بعد أن طهر بالحد، وقد أخبر ﷺ في كثير من الحدود أن إقامتها كفارة لفاعليها وهم أهل القياس بزعمهم، فهلا قاسوا المحدود في القذف على المحدود في السرقة والزنا » – أي أن المحدود في السرقة أو في الزنا تقبل شهادته، فالمحدود في القذف ليس أسوأ حالاً منهما، وإلا لكان القذف بالزنا أشد من ارتكاب الزنا نفسه – ثم يقول ابن حزم: « وقد شاركهم المالكيون في بعض ذلك فردوا شهادة المحدود فيما حد فيه وأجازوها فيما لم يحد فيه »[1].

(ب) وقد يكون الاختلاف راجعاً إلى تردد اللفظ – مفرداً كان أو مركباً – بين أن يكون مقصوداً به المعنى اللغوي، أو معنى عرفي اشتهر فيه.

مثال ذلك اختلاف ابن القاسم وأشهب من المالكية فيمن قال: « والله لا آكل

---

(١) الإحكام لابن حزم ج ٤ ص ٢٤ .

رءوساً».

وذلك أن لفظ الرءوس في اللغة صالح لأن يراد به كل الرءوس دون تفرقة بين رءوس الأنعام ورءوس الأسماك مثلاً، ولكن العرف القولي جرى على أن لفظة الرءوس إذا ذكرت بجانب الأكل فالمراد بها رءوس الأنعام خاصة، فلا يكاد الناس يركبون لفظ (أكلت) مع الرءوس إلا وهم يقصدون رءوس الأنعام بخلاف لفظ (رأيت) ونحوه، فإنهم يركبونه مع رءوس الأنعام وغيرها.

فالعبارة التي حلف بها الحالف إن حملت على معناها اللغوي، فإنه يحنث إذا أكل شيئًا من رءوس الأنعام أو من رءوس غيرها، وذلك هو رأي ابن القاسم وإن حملت على المعنى العرفي الذي نقل التعبير إليه؛ فإنه لا يحنث إلا إذا أكل شيئًا من رءوس الأنعام خاصة.

وابن القاسم وأشهب لا يختلفان في أصل القاعدة، وهي تقديم النقل العرفي على الوضع اللغوي، ولكنهما يختلفان في كون هذا العبارة، وهي (لا أكلت رءوساً) قد غلب عليها المعنى حتى أصبح هو المتبادر منها، فابن القاسم يسلم استعمال أهل العرف لذلك، ولكنه يقول أن هذا الاستعمال لم يصل إلى الغاية الموجبة للنقل، وأشهب يرى أنه وصل إلى هذه الغاية، وفي ذلك يقول شهاب الدين القرافي:

«وضابط النقل أن يصير المنقول إليه هو المتبادر الأول من غير قرينة، وغيره هو المفتقر إلى القرينة، فهذا هو مدرك القولين، فاتفق أشهب وابن القاسم على أن النقل العرفي مقدم على اللغة إذا وجد واختلفا في وجوده هنا، فالكلام بينهما في تحقيق المناط»[1].

وقد بين القرافي هذه المسألة في كتابه الفروق، وأتى لها ببعض الأمثلة التي توضحها وتبين أن العرف القولي يحكم على الوضع اللغوي، ويعتبر ناسخًا له،

---

(١) الفروق للقرافي ج ١ ص ١٧٥ .

ومن قوله في ذلك: «وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد، هو تحقيق مجمع عليه بين العلماء، لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه: هل وجد أم لا... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، فلا تُجرْه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجْرِه عليه، وأفْتِه به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين»[1].

وتالله إنها لوصية ثمينة، وأساس متين من الأسس التي ينبني عليها الائتلاف، وعدم الشطط عند الاختلاف.

(جـ) ومن أسباب الخلاف في الفهم: أن الكلمة قد تكون مترددة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فيحملها مجتهد على معناها الحقيقي، ومجتهد على معناها المجازي، مستعيناً كلٌّ منهما بما يدله على ما رأى، ويرجحه له.

ومن أمثلة ذلك:

(١) أنهم اختلفوا في المقصود من النفي في قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ**﴾ (المائدة: ٣٣).

منهم من قال المعنى الحقيقي للنفي، وهو الإخراج من الأرض، وذلك أنه لم يجد في نظره مانعاً من إرادة الحقيقة وهي الأصل الذي يصار إليه ويترجح المرادُ من الألفاظ به حين لا تصرف عنه قرينة، فجعل إخراج المفسد المحارب من الأرض التي ارتكب فيها جرائمه، عقوبة من العقوبات، ورآها عقوبة جرت بمثلها عادة الشريعة وورد الحديث بها في مثل «وتغريب عام» وأشار إليها القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ**

(١) المصدر نفسه ص ١٧٦، ١٧٧.

﴿أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم﴾ (النساء: ٦٦)، حيث سوى بين النفي والقتل، ثم هي تشبه عقوبة الضرب في أنها عقوبة معتادة معروفة، فلا مانع إذن من حمل اللفظ على معناه الحقيقي، وإرادة هذه العقوبة، وهذا ما قال به جمهور الفقهاء.

أما الحنفية فقد رأوا أن هناك ما يصرف عن إرادة المعنى الحقيقي، واعتمدوا في ذلك على معنى عقلي، وذلك أن النفي إن أريد به الإخراج من الأرض، أي من جميعها، لم يكن ذلك ممكنًا إلا بالقتل، والقتل عقوبة تقدمت فلا يكرر ذكرها، وإن أريد به الإخراج من أرض الإسلام إلى أرض الكفر فلا يصح، لأنه لا يجوز الزج بالمسلم إلى دار الكفر، وقد وجدنا الشريعة تنهي عن إقامة الحدود إذا ضرب المسلمون في أرض العدو، خوفًا من أن تلحق المحدود أنفة فيهرب إلى أرض الكفر ويفتن في دينه، وإن أريد بالأرض أرض أخرى إسلامية غير التي ارتكب فيها جريمته، لم يتحقق الغرض المقصود من كف أذاه عن المسلمين، إذ هو إنما ينتقل من وسط إسلامي إلى وسط إسلامي آخر، ومن هنا قالوا: المراد بالنفي معناه المجازي وهو السجن، لأن فيه عقوبته وكف أذاه، وهو يشبه النفي في أن كلا منهما إبعاد عن المجتمع، وإقصاء للمجرم عنه، والعرب تستعمل النفي بمعنى السجن، قال بعض الشعراء يذكر حاله في السجن:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها ... فلسنا من الأموات فيها ولا الأحياء
إذا جاءنا السجان يوما لحاجة ... عجبنا وقلنا: جاء هذا من الدنيا!!

(٢) اختلفوا في فهم قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (المدثر: ٤)، هل يدل على وجوب إزالة النجاسة أو لا دلالة له على ذلك؟ وخلاصة الأمر في ذلك أن العلماء متفقون على أن إزالة النجاسة مأمور بها شرعًا لورود أدلة كثيرة غير هذه الآية تفيد ذلك، ولكنهم اختلفوا: هل ذلك الأمر الوارد في الأدلة على سبيل الوجوب، أو على سبيل الندب الذي يعبر عنه أحيانًا بكونه «سنة مؤكدة».

فبالأول يقول جمهرة العلماء.

وبالثاني يقول مالك وأصحابه.

وقد وقعت المناقشة في هذا الفرع بين المختلفين، وكان من عناصرها هذه الآية: فمن حمل التعبير فيها على المعنى الحقيقي للتطهير والثياب المحسوسين، رأى فيها دليلاً على وجوب إزالة النجاسة، أما المالكية فيقولون: إن هذا تعبير على سبيل الكناية يراد به تطهير القلب، فهو كما لا يقال: فلان طاهر الذيل، كناية عن العفة، وفلان كثير الرماد: كناية عن الكرم، ونحو ذلك، وعلى هذا فلا دخل له في الموضوع، ولا حجة به.

ومما نذكره على سبيل الطرافة – لما فيه من تصوير شدة بعض الفقهاء أحيانًا – ما علق به ابن حزم الظاهري – وهو بصدد الكلام على ورود المجاز أو عدم وروده في لسان الشرع – إذ يقول:

« ... وقد ذكر رجل من المالكيين – يلقب «خُوَيْزَمَنْدَاذ»[1] – أن للحجارة عقلاً، ولعل تمييزه يقرب من تمييزها! ويقول: إن من الدليل على أنها تعقل قوله تعالى: ﴿ **وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاء وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ** ﴾ (البقرة: ٧٤)، فدل ذلك على أن لها عقلاً... أو كلامًا هذا معناه... واعجب العجب أن هؤلاء القوم يأتون إلى الألفاظ اللغوية فينقلونها عن موضعها بغير دليل فيقولون: معنى قوله تعالى: ﴿ **وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ** ﴾ ليس الثياب المعهودة، وإنما هو القلب، ثم يأتون إلى ألفاظ قام البرهان الضروري على أنها منقولة عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر، وهو إيقاع الخشية على الحجارة، فيقولون: ليس هذا اللفظ منقولاً عن موضوعه مكابرة للعيان، وسعيًا في طمس نور الحق، وإقرارًا لعيون الملحدين الكائدين لهذا الدين، ويأبى الله إلا أن يتم نوره، وبالله تعالى التوفيق. أهـ كلام ابن حزم.

---

(١) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد الله المالكي الأصولي من أهل البصرة، توفي في حدود الأربعمائة – اقرأ الإحكام لابن حزم وحواشيه ص ٣٣ ج٤ وما بعدها.

(د) ومن أسباب الخلاف في فهم القرآن والسنة أيضًا: أن اللغة العربية قد يرد العام فيها مرادًا به عمومه الشامل لكل ما يطلق عليه اللفظ، وقد يرد فيها العام مرادًا به بعض ما يدل عليه وهو العام المخصوص.

(١) وقد يكون ذلك واضحًا لا يخفى على أحد، فلا يختلف في معناه مثل قوله تعالى: ﴿ **وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا** ﴾ (هود: ٦)، فهذا من العام المراد به ظاهره ولا خصوص فيه، ومثله قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى** ﴾ (الحجرات: ١٣)، أما قوله تعالى: ﴿ **مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ اللَّهِ وَلاَ يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ** ﴾ (التوبة: ١٢٠) فهو بحسب اللفظ عام، ولكن يراد به خصوص المطيقين غير ذوي الأعذار، ومثله قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ** ﴾ (آل عمران: ١٧٣).

(٢) وقد يكون المراد من اللفظ العام خفيًا فلا يُدرى هل يُحكم بعمومه أو بخصوصه، فمن الناس من يجريه على العموم حتى يتبين أنه مخصوص، ومن الناس من يقول هو خاص حتى يتبين عمومه، ومن الناس من يوجب البحث قبل الحكم بأنه عام أو خاص... الخ.

(٣) ومما يتصل بذلك اختلافهم فيما إذا ورد الأمر باللفظ الموضوع للمذكور هل يكون خاصًا بالذكور دون الإناث حتى يقوم دليل على دخول الإناث فيه ؟ أو يدخل فيه الإناث من أول الأمر حتى يأتي دليل على أنهن غير داخلات ؟.

فالذين يقولون بالأول يعتمدون في قولهم هذا على أن اللغة فرقت بين الحديث عن الذكور وعن الإناث، وجعلت لكلٍ لفظًا خاصًا به، فكما لا يجوز أن نفهم من الحديث عن النساء باللفظ الموضوع لهن شموله للرجال بنفس اللفظ؛ لا يجوز كذلك أن نفهم من الحديث عن الرجال باللفظ الموضوع لهم شموله للنساء بنفس اللفظ، ولكن نلتمس الحكم للنساء من أدلة أخرى.

والذين يقولون يدخل الإناث فيما ذكر عن الرجال حتى يتبين أنهن غير

داخلات، يعتمدون في ذلك على أن اللغة العربية إذا اجتمع الرجال والنساء غلبت الرجال وتحدثت عن الفريقين باللفظ الخاص بالرجال، والشريعة عامة، والرسول مبعوث بها للرجال والنساء جميعًا، فالأصل في كل خطاب بها أن يوجه إلى سائر المكلفين والمكلفات، وإن جاء الخطاب للرجال خاصة، لكن إذا تبين أن النساء غير داخلات في هذا الخطاب فاللفظ حينئذ خاص.

وابن حزم من القائلين بالثاني:

ويترتب على هذا كثير من الاختلاف في الفروع.

ومن كلام ابن حزم في ذلك وهو يناقش مخالفيه[1] «فإن قالوا: فأوجبوا عليهن النفار للتفقه في الدين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» - أي بعموم قوله تعالى: ﴿ **فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ** ﴾ (التوبة: ١٢٢). وقوله تعالى: ﴿ **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ** ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، ونحو ذلك من الخطاب الموجه إلى الرجال - "قلنا - وبالله تعالى التوفيق: نعم هذا واجب عليهن كوجوبه على الرجال، وفَرْضٌ على كل امرأة التفقهُ في كل ما يخصها كما ذلك فَرضٌ على الرجال: ففرض على ذات المال منهن معرفة أحكام الزكاة، وفرض عليهن كلهن معرفة أحكام الطهارة والصلاة والصوم وما يحرم من المآكل والمشارب والملابس وغير ذلك كالرجال ولا فرق، ولو تفقهت امرأة في علوم الديانة للزمنا قبول نذارتها، وقد كان ذلك: فهؤلاء أزواج النبي ﷺ وصواحبه، قد نقل عنهن أحكام الدين، وقامت الحجة بنقلهن ولا خلاف بين أصحابنا وجميع أهل نحلتنا في ذلك، فمن سوى أزواجه عليه السلام: أم سليم، وأم حرام، وأم عطية، وأم كرز، وأم شريك، وأم الدرداء، وأم خالد، وأسماء بنت أبي بكر، وفاطمة بنت قيس، وبسرة، وغيرهن، ثم في التابعين عمرة وأم الحسن، والرباب وفاطمة بنت المنذر وهند الفراسية - أو القرشية - وحبيبة بنت ميسرة، وحفصة بنت سيرين، وغيرهن، ولا خلاف بين أحد من المسلمين قاطبة في أنهن مخاطبات بقوله تعالى: ﴿ **وَأَقِيمُواْ**

---

(١) الإحكام لإبن حزم ص ٨١ ج ٣ وما بعدها.

الصَّلاَةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ ﴾ (البقرة: ٤٣)، و﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (البقرة: ١٨٥)، و﴿ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾ (البقرة: ٢٧٨)، و﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ ﴾ (المائدة: ٣) و﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ ﴾ (النور: ٣٣) و﴿ وَأَشْهِدُوْاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، و﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ (آل عمران: ٩٧)، و﴿ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ ﴾ (البقرة: ١٩٩) و ﴿ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ (المائدة: ٩١)، و﴿ وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ ﴾ (النساء: ٦)، وسائر أوامر القرآن.

وإنما لجأ من لجأ إلى هذه المضايق في مسألة أو مسألتين، تحكموا فيهما وقلدوا فاضطروا إلى مكابرة العيان، ودعوى خروج النساء من الخطاب بلا دليل... وقد قال الله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾ (الزخرف: ٤٤)، وقال أيضًا: ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الأَقْرَبِينَ ﴾ (الشعراء: ٢١٤)، فنادى عليه السلام بطون قريش بطنًا بطنًا. ثم قال يا صفية بنت عبد المطلب، يا فاطمة بنت محمد ! فادخل النساء مع الرجال في الخطاب الوارد كما ترى... وعن أم سلمة زوج النبي ﷺ أنها قالت: "كنت أسمع الناس يذكرون الحوض، ولم أسمع ذلك من رسول الله ﷺ، فلما كان يوم من ذلك، والجارية تمشطني، فسمعت رسول الله ﷺ يقول: «أيها الناس»، فقلت للجارية: استأخري عنى. قالت إنما دعا الرجال ولم يدع النساء، فقلت: إني من الناس»[١].

«... واحتج بعضهم بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ (الأحزاب: ٣٥) فالجواب وبالله تعالى التوفيق. إنه لا ينكر التأكيد والتكرار، وقد ذكر الله تعالى الملائكة ثم قال: ﴿ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ ﴾ (البقرة: ٩٨) وهما من الملائكة، ويكفي من هذا ما قدمنا من أوامر القرآن المتفق على أن المراد بها الرجال والنساء معًا، بغير نص آخر، ولا بيان زائد إلا اللفظ. وكذلك قوله: ﴿ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، بيان جليّ على أن المراد بذلك الرجال والنساء معًا، لأنه لا يجوز في اللغة أن يخاطب الرجال فقط، بأن يقال لهم: ﴿ من رِّجَالِكُمْ ﴾. وإنما كان يقال من أنفسكم. وبالله تعالى التوفيق.

---

(١) مسلم عن ابن الحارث ك/ الفضائل ب/ إثبات حوض نبينا ﷺ ..(٤٢٤٧).

(٣)

أسباب الاختلاف
التي تختص بها السنة

بلوغ الحديث أو عدم بلوغه – قبول الحديث أو عدم قبوله – أمثلة من نقد الحديث : نقد ابن حزم لحديث في زكاة الفطر – نقد الحنفية لحديث المصراة – تحقيق في أساس القبول : لا ينبغي أن ترفض الرواية لمجرد صدورها من مخالف في المذهب – المعول عليه هو كون الراوي صادقًا – رأي الرازي – رأي ابن حزم – هل يجب بيان سبب التعديل والتجريح – السنة تأخذ برواية الشيعة والشيعة تأخذ برواية السنة والعبرة عند الجميع بصدق الراوي.

من أهم أسباب الاختلاف في السنة :

(١) بلوغ الحديث أو عدم بلوغه :

(٢) قبول الحديث أو عدم قبوله :

(أ) من جهة النظر في السند :

(ب) ومن جهة النظر في المتن :

أولاً : بلوغ الحديث أو عدم بلوغه :

(١) كان أصحاب رسول الله ﷺ هم الذين أخذوا منه ورووا عنه، وكانوا متفاوتين في حظهم من الأخذ، وفي إقبالهم على الرواية، فكان رسول الله ﷺ يُسأل عن المسألة، ويحكم بالحكم ويأمر بالشيء أو ينهى عنه، ويفعل الشيء أو يعرض عنه، فيعي ذلك من يحضره، ويغيب عمن غاب عنه.

فلما توفى رسول الله ﷺ تفرق أصحابه في البلاد، فأخذ أهل كل بلد عمن لديهم من الأصحاب، وفي ذلك يقول ابن حزم: «فقد حضر المديني مالم يحضر البصري، وحضر البصري مالم يحضر الشامي، وحضر الشامي مالم يحضر البصري، وحضر البصري مالم يحضر الكوفي، وحضر الكوفي مالم يحضر المديني، كل هذا موجود في الآثار، وفي ضرورة العلم بما قدمنا من مغيب بعضهم عن مجلس النبي ﷺ في بعض الأوقات، وحضور غيره، ثم مغيب الذي حضر أمس وحضور الذي غاب، فيدري كل واحد منهم ما حضر، ويفوته ما غاب عنه، هذا معلوم ببديهة العقل، وقد كان علم التيمم عند عمار وغيره، وجهله عمر وابن مسعود فقال: لا يتيمم الجنب ولو لم يجد الماء شهرين، وكان حكم المسح عند علي وحذيفة رضي الله عنهما وغيرهم، وجهلته عائشة وابن عمر وأبو هريرة وهم مدنيون، وكان توريث بنت الابن مع البنت عند ابن مسعود وجهله أبو موسى...»[1] .

١- فمن أمثلة ذلك ما أخرجه مسلم من أن ابن عمر كان يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رءوسهن، فسمعت عائشة بذلك فقالت: يا عجبا لابن عمر هذا يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رءوسهن، أفلا يأمرهن أن يحلقن رءوسهن.

لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد، وما أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات[2] .

٢- ومنها ما ذكره الزهري من أن هندا لم تبلغها رخصة رسول الله ﷺ في المستحاضة - وهي التي ينزل عليها الدم بعد أقصى مدة الحيض - فكانت تبكي لأنها لا تصلي.

٣- ومنها ما روى عن رفاعة بن رافع قال: بينما أنا عند عمر بن الخطاب رضي الله

(١) الإحكام لابن حزم ص ١٢٦ ، ١٢٧ ج٢ .

(٢) مسلم عن عائشة ك/ الحيض ب/ حكم ضفائر المغتسلة (٤٩٨).

عنه، إذ دخل عليه رجل فقال يا أمير المؤمنين، هذا زيد بن ثابت يفتّي الناس في المسجد برأيه من الغسل في الجنابة، فقال عمر: عليَّ به، فجاء زيد، فلما رآه عمر قال: أيْ عدوَّ نفسه ! قد بَلغْتَ أنْ تُفْتي الناسَ برأيك ؟ فقال: يا أمير المؤمنين، والله ما فعلت، ولكنْ سمعت من أعمامي حديثًا فحدثت به من أبي أيوب، ومن أبيّ بن كعب، ومن رفاعة بن رافع، فقال عمر: عليَّ برفاعة ابن رافع فقال: قد كنتم تفعلون ذلك إذا أصاب أحدُكم المرأة فأكسَل أن يغتسل ؟ فقال: قد كنا نفعل ذلك على عهد رسول الله ﷺ . لم يأتنا فيه عن الله تحريم، ولم يكن فيه عن رسول الله ﷺ شيء، فقال عمر: ورسول الله ﷺ يعلم ذلك ؟ قال: ما أدري. فأمر عمر بجمع المهاجرين والأنصار، فجُمعوا وشاوَرَهم، فشار الناس أن لا غسلَ، إلا ما كان من معاذ وعلي، فإنهما قالا: إذا جاوز الختانُ الختانَ وجب الغسل، فقال عمر: هذا وأنتم أصحاب بدر قد اختلفتم، فمن بعدكم أشدُّ اختلافا ! فقال عليّ: يا أمير المؤمنين إنه ليس أحد أعلم بهذا — من شأن رسول الله ﷺ — من أزواجه، فأرسل إلى حفصة، فقالت: لا علم لي، فأرسل إلى عائشة، فقالت: إذا جاوز الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل فقال: لا أسمع برجل فعل ذلك إلا أوجعتُه ضربا — يريد عدم الاغتسال من الإكسال — (١).

(٤) ثم جاء بعد ذلك عصر التابعين فأخذ كلٌّ بما علم من رواية عن الصحابة، وغاب عن بعضهم كذلك ما علمه غيرهم، ثم أتى بعد التابعين فقهاء الأمصار، كأبي حنيفة، وسفيان، وابن أبي ليلي، وابن جريح، ومالك، وابن الماجشون، وعثمان البتي، وسوار، والأوزاعي، والليث، وزيد بن علي، وجعفر بن محمد، وغيرهم، فمنهم من كان في الكوفة، ومنهم من كان بمكة، ومنهم من كان بالبصرة، ومنهم من كان بالمدينة، ومنهم من كان بالشام، ومنهم من كان

---

(١) أعلام الموقعين ص ٦٣ ، ٦٤ ج ١ .

بمصر . . . الخ .

فجروا على تلك الطريقة من أخذ كل واحد منهم عن التابعين من أهل بلده فيما كان عندهم، واجتهادهم فيما لم يجدوه عندهم وهو موجود عند غيرهم[1] .

ثانيًا : قبول الحديث أو عدم قبوله :

قد يقبل بعض المجتهدين حديثًا لتوافر شروط القبول في نظره، ويردّه آخر لعدم توافر شروط القبول عنده، ويقع ذلك على وجوه منها ما يرجع إلى السند، ومنها ما يرجع إلى المتن .

١ - فما يرجع إلى السند :

(أ) ما استدل به الشافعية من حديث مروي عن عبادة بن الصامت حيث قال : « صلى رسول الله ﷺ الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال : إني أراكم تقرءون وراء إمامكم، قال قلنا يا رسول الله إي والله . قال : لا تفعلوا إلا بأم القرآن، فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها »[2] رواه أبو داود والترمذي .

وقد استدل الشافعية بهذا الحديث فيما استدلوا به على وجوب قراءة الفاتحة على المأموم، وفي هذا الحديث يقول ابن قدامة المقدسي صاحب (المغنى) : حديث عبادة لم يروه غير ابن إسحق ونافع بن محمود بن ربيع، وابن إسحق مدلس، ونافع أدنى حالاً منه .

وهذا النوع كثير، وهو أساس هام من أسس الخلاف، ولاسيما بين السنة والإمامية والزيدية، فكل فريق منهم يرى أحاديث ثبتت عنده لا يراها الآخر، بسبب تجريحهم من رواها، أو عدم الأخذ عنه لأمر آخر قام لديهم[3] .

---

(١) الإحكام لابن حزم ص ١٢٦ ج ٢ .

(٢) الترمذي عن عبادة بن الصامت ك / الصلاة ب / ما جاء في القراءة خلف الإمام (٢٨٦) .

(٣) لنا في هذا الشأن تعقيب سيمر بك قريبًا .

(٢) ومن ذلك اختلافهم في العمل بالحديث المرسل – وهو قول غير الصحابي قال رسول الله ﷺ – فبعضهم يرى العمل به، وبعضهم لا يرى ذلك .

قال ابن الصلاح: الاحتجاج به مذهب مالك وأبي حنيفة وأصحابهما في طائفة، والشيعة يأخذون بالمرسل إذا علم من حال مرسله أنه لا يرسل عن غير الثقة فينظمونه في سلك الصحاح، كمراسيل محمد بن عمير[١] .

ويقول ابن كثير: إن الاحتجاج به محكيٌّ عن الإمام أحمد بن حنبل في رواية، وأما الشافعي فنص على أن مرسلات سعيد بن المسيب، حسان، قالوا: لأنه تتبعها فوجدها مسندة، والذي عول عليه كلامه في (الرسالة) أن مراسيل كبار التابعين حجة إن جاءت من وجه آخر ولو مرسلة، أو اعتضدت بقول صحابي أو أكثر العلماء، أو كان المرسِل لو سمي لا يسمي إلا ثقة، فحينئذ يكون مرسَله حجة ولا ينتهي إلى رتبة المتصل[٢] .

(٣) وقد يقع في نفس من بلغه الحديث أن راويه قد وهم ولم يحفظ :

وقد نقل مثل هذا عن الصحابة وعمن بعدهم:

ومن أمثلة ذلك على عهد الصحابة: ما فعلته عائشة في الخبر الذي رواه ابن عمر عنه ﷺ، من أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه، فقضيت عائشة عليه بأنه لم يأخذ الحديث على وجهه: مرَّ ﷺ على يهودية يبكي عليها أهلها فقال: «إنهم يبكون عليها وإنها تعذب في قبرها»، فظن العذاب معلولاً للبكاء فجعل الحكم عاما على كل ميت .

وشبيه بهذا فيما بعد الصحابة ما رواه ابن ماجة عن إسماعيل بن محمد الطلحي عن ثابت بن موسى العابد الزاهد عن شريك الأعمش عن أبي سفيان عن جابر مرفوعا: «من كثرت صلاته بالليل حَسُنَ وجهه بالنهار»، قال الحكم: «دخل

---

(١) الرسالة (الوجيزة) للشيخ بهاء الدين العاملي ص ٣ طبع إيران .
(٢) الباعث الحثيث لابن كثير ص ٣٨ – ٣٩ .

ثابت على شريك وهو يملي ويقول: حدثنا الأعمش عن أبي سفيان عن جابر قال، قال رسول الله ﷺ، – وسكت ليكتب المستملي – فلما نظر إلى ثابت قال: من كثرت صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار، وقصد بذلك ثابتًا لزهده وورعه، فظن ثابت أنه متن ذلك الإسناد فكان يحدث به، وقال ابن حيان: «إنما هو قول شريك قاله عقب حديث الأعمش عن أبي سفيان عن جابر مرفوعًا: «يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم»(١) فأدرجه ثابت في الخبر(٢).

٢- ومما يرجع إلى المتن:

(١) نقد ابن حزم الحديث قيل إن الحسن رواه عن ابن عباس جاء فيه أنه خطب في آخر رمضان على منبر البصرة فقال: أخرجوا صدقة صومكم، فكأن الناس لم يعلموا فقال: مَنْ ههنا من أهل المدينة؟ فقوموا إلى إخوانكم فعلموهم فإنهم لا يعلمون: فرض رسول الله ﷺ هذه الصدقة صاعا من تمر أو شعير أو نصف صاع من قمح على كل حر أو مملوك، ذكر أو أنثى، صغير أو كبير، فلما قدم علي رأى رخصَ الشعير. قال قد أوسع الله عليكم فلو جعلتموه صاعا من كل شيء.

قال ابن حزم: وهذا الحديث قبل كل شيء لا يصح لوجوه ظاهرة.

أولها: أن الكذب والتوليد والوضع فيه ظاهر كالشمس، لأنه لا خلاف بين أحد من أهل العلم بالأخبار بأن يوم الجمل كان لعشر خلون من جمادى الآخرة سنة ست وثلاثين ثم أقام علي بالبصرة في جمادى الآخرة، وخرج راجعًا إلى الكوفة في صدر رجب، وترك ابن عباس بالبصرة أميرًا عليها، ولم يرجع علي بعدها إلى البصرة، هذا مالا خلاف فيه من أحد له علم بالأخبار، وفي الخبر المذكور ذكر تعليم ابن عباس أهل البصرة صدقة الفطر، ثم قدم علي بعد ذلك، وهذا هو الكذب البحت الذي لا خفاء به، ووجه ثان أن الحسن لم يسمع من ابن عباس أيام

---

(١) البخاري عن أبي هريرة ك/ الجمعة ب/ عقد الشيطان على قافية الرأس إذا لم يصل (١٠٧٤).

(٢) الباعث الحثيث إلى معرفة علوم الحديث لابن كثير ص ٧٧.

ولايته البصرة شيئًا، ولا كان الحسن حينئذ بالبصرة، وإنما كان بالمدينة - هذا مما لا خلاف فيه بين أحد من نقلة الحديث، وأيضًا وجه ثالث فإنه حديث مفتعل لا يصح، لأن البصرة فتحها وبناها - سنة أربع عشرة من الهجرة - عتبة بن غزوان المازني - بدري مدني - ووليها بعده المغيرة بن شعبة، وأبو موسى، وعبد الله بن عامر، وكلهم مدنيون، ونزلها من الصحابة أزيد من ثلاثمائة رجل، منهم عمران ابن الحصين، وأنس بن مالك، وهشام بن عامر، والحكم بن عمرو، وغيرهم، وفتحت أيام عمر بن الخطاب، وتداولها ولاته، إلى أن وليها ابن عباس بعد صدر كبير من سنة ست وثلاثين من الهجرة فلم يكن في هؤلاء من يخبرهم بزكاة الفطر، بل ضيعوا ذلك وأهملوه، واستخفوا به أو جهلوه مدة أزيد من اثنين وعشرين عامًا: مدة خلافة عمر بن الخطاب، وعثمان رضوان الله عنهما، حتى وليهم ابن عباس بعد يوم الجمل ؟ أترى عمر وعثمان ضيعا إعلام رعيتهما هذه الفريضة ؟ أترى أهل البصرة لم يحجوا أيام عمر وعثمان، ولا دخلوا المدينة فغابت عنهم زكاة الفطر إلى بعد يوم الجمل ؟ إن هذا لهو الضلال المبين، والكذب المفترى، ونسبة البلاء إلى الصحابة رضوان الله عليهم، إن هذا الخبر ما يدخل تصحيحه في عقل سليم، وما حدث الحسن - والله أعلم - بهذا الحديث إلا على وجه التكذيب له، لا يجوز غير ذلك[1] .

ولا شك أن هذا نقد جيد يدل على تعمق في البحث، وطول باع.

ومن ذلك موقف الحنفية من الحديث المعروف بحديث «المُصَرَّاة»[2] ، وهو ما روى عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تُصَرُّوا الإبلَ والغنمَ، فمن ابتاعها بعد فهو بخَيْرِ النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعا[3]،[4] من تمر».

---

(١) الإحكام لابن حزم ج٢ ص ١٣٢ .

(٢) المصراة: هي الدابة التي ربط ضرعها ليجتمع فيه اللبن، من قولك: صريت الماء في الحوض - بتخفيف الراء المفتوحة وتشديدها إذا جمعته - والبائع يفعل ذلك ليوهم المشتري أن لبنها كثير، غشًا له.

(٣) الصاع مكيال قديم بقدحين وثلث قدح.

(٤) البخاري عن أبي هريرة ك/ البيوع ب/ النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر (٢٠٠٤).

فمقتضى هذا الحديث أن للمشتري أن يرد، وعليه في هذه الحالة أن يدفع للبائع صاعا من تمر، سواء أكان اللبن قليلاً أم كثيراً، وأن اللبن لا يرد للبائع كان التمر بدل منه.

وثبوت الخيار بالتصرية بين الرد والإمساك هو مذهب الجمهور، وبه قال عبد الله بن مسعود، وابن عمر، وأبو هريرة، وأنس، والشافعي، ومالك، والليث، وابن أبي ليلى، وأحمد، وإسحاق، وأبو يوسف، وزفر، أخذاً بهذا الحديث.

وقال أبو حنيفة: لا يثبت بذلك خيار، لأن نقصان اللبن ليس بعيب، ولهذا لو وجدها ناقصة اللبن عن أمثالها لم يثبت له الخيار.

ولذلك يرد كثير من الحنفية هذا الحديث، ولا يثبتون الرد بالتصرية، ولا يوجبون رد الصاع من التمر، لأن هذا يخالف الأصول الفقهية في نظرهم، من جهات:

من جهة أن اللبن ضمن فيه بالتمر – والتمر ليس مثليًا ولا قيميًا للبن، والقاعدة أن ضمان المثليات يكون بمثلها، والقيميات بقيمتها.

ومن جهة أنه قد حدد قدر الضمان بالصاع ولم ينظر إلى كمية اللبن، والقاعدة عندهم أن الضمان إنما يكون بقدر التالف.

ومن جهة أن اللبن ضمن فيه بالتمر مع بقائه، والقاعدة أن الأعيان إنما تضمن عند هلاكها[1].

والشيعة الإمامية يرون التصرية من قبيل التدليس، وإن لم تكن عيبًا، ويقولون: إذا ردها رد معها اللبن الذي احتلبه منها، ولو فقد دفع مثله، ويعتمدون في ذلك على خبر آخر رواه أبو داود في سننه «كتاب البيوع، الباب» وهو قوله ﷺ: «من ابتاع محفَّلة[2] فهو بالخيار ثلاثة أيام فإن ردها ردّ مِثلَ أو مثليّ لبنها قمحًا»،

(١) راجع نيل الأوطار للشوكاني ص ٢١٦ ج٥ طبع المطبعة العثمانية، وأعلام الموقعين لابن قيم الجوزيه ص ١٢٥ ج٢، ثم تذكرة الفقهاء للحلي الإمامي ص ٣٦٦ ج٧ وفيها رأي الإمامية.

(٢) هي المصراة، وسميت محفلة لأنه جمع فيها اللبن، ولهذا سمي اجتماع الناس محافل.

وعلى هذا فقد يزيد الواجب على الصاع من التمر وقد ينقص، وهذا الحديث الأخير هو الذي يوافق قاعدتهم في اعتبار التصرية تدليسًا يوجب الرد، وفي رد اللبن أو مثله لأنه ملك البائع، وحملوا الحديث الآخر – لو ثبت – على صورة ما إذا تعذر اللبن ومثله مع مساواة الصاع لقيمته.

فتحصل أن فريقا يعدها عيبا ويثبت به الخيار، على ما جاء في الخبر الأول، وأولئك هم الجمهور، وفريقا يعدها تدليسًا وليست بعيب، ويثبتون بها الخيار، واللبن أو قيمته إن لم يكن، وهم الإمامية، وفريقًا لا يعدها عيبًا ولا تدليسًا، وذلك قول أبي حنيفة ومن تبعه.

(٤) وبعضهم يرى عدم العمل بالحديث الذي تركه أهل الفقه والفتوى مع عدم الطعن في روايته.

وممن يرون ذلك: أبو حنيفة ومالك والشيعة الإمامية، لأن إهمال الفقهاء له وعدم عملهم به مع أنه منهم على مرأى ومسمع يكشف عن وجود قرينة تستدعي الإعراض عن ذلك الحديث بالخصوص، وإن كان الراوي له صادقًا[١] ، أما الشافعي فإنه يرى العمل به لقوته.

ومثال ذلك حديث القلتين، فإنه حديث صحيح روى بطرق كثيرة، ولكنه لم يظهر في عهد سعيد بن المسيب، والزهري، ولم يمش عليه المالكية ولا الحنفية وعمل به الشافعية[٢] .

هذه أمثلة أردنا أن نبين بها الاختلاف الراجع إلى العمل ببعض الأحاديث من جانب وتركها من جانب آخر، ولم نرد الاستقصاء في الأنواع ولا في الأمثلة.

تحقيق في أساس القبول والرد من حيث السند:

ونود أن نقول هنا كلمة عن رأينا في الخلاف الذي سببه استمساك كل فريق بما

---

(١) كتاب « مع الشيعة الإمامية » لفضيلة الأستاذ الشيخ محمد جواد مغنية رئيس المحكمة العليا ببيروت ص٧٣ .

(٢) « حجة الله البالغة » للدهلوي ص ١٤٧ ج١ .

جاء عن طريق رواته، ورفضه الأخذ بما جاء عن طريق رواة مخالفيه، فنقول: إن هذا النوع من الخلاف لا مبرر له، ولا ينبغي أن يعتد به في الفقه، ونستطيع - نحن معاشر المتأخرين من مختلف المذاهب الإسلامية - أن نتخلص منه ونسير على أساس آخر هو أن ننظر من حيث السند إلى صدق الراوي وضبطه، أو كذبه وغفلته، ولا شأن لنا بكونه يرى كذا في المعارف الكلامية أو في الأمور التي لا تتعلق بأصول الدين، مادام لا يعتقد جواز الكذب لتأييد مذهبه، ونؤيد هذا الرأي بما يأتي:

أولاً: أنه لا ارتباط بين ما يعتقده الإنسان وما يتصف به من الصدق أو الكذب أو الضبط أو السهو، فكم من صادق ضابط في روايته، وهو مع ذلك يعتقد شيئًا هو مخطئ فيه، وكم من مصيب فيما يعتقد ولكنه مع ذلك معروف بالكذب أو بالغفلة، ونحن مكلفون بالعمل بما ثبت عن رسول الله ﷺ من أي طريق صحيح منضبط، لا من طريق معين دون سواه.

نعم إن العلماء يردون رواية الكافر، وهذا ليس سببه أنهم لا يتصورون الصدق منه، أو يتصورون غلبة الكذب عليه، ولكن يتصورون فيه أن عداوته للمسلمين تحمله على محاولة تضليلهم، وإفساد دينهم، أما المخالف من أهل القبلة مادام لا يرى الكذب لنصرة مذهبه جائزاً، فإن المحققين من العلماء لا يرون رد روايته لمجرد خلافه، وهذا هو الإنصاف، لأن كلا من المتخالفين متأول في أمر ليس من الأصول التي لا مناص من الإيمان بها، فأحدهما لا يكفر الآخر بمخالفته، فلا يكون منصفًا إلا إذا عذره واحترم حقه في الاجتهاد والنظر، فله أن يقول لصاحبه: أنت مخطئ في رأيك، وليس له أن يقول له: أنت كاذب في روايتك لأنك مخطئ في رأيك.

قال الإمام فخر الدين الرازي: «اجتمعت الأمة على أنه لا تقبل رواية كافر، من يهودي أو نصراني - إجماعًا - سواء عُلم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم - أي لأن مخالفته في الدين تجعله عدواً للمسلم، وتجعل الشأن فيه عدم النصيحة وعدم تحري الصدق - قال: والمخالف من أهل القبلة - إذا كفَّرناه كالمجسم وغيره - هل تقبل روايته أم لا ؟ والحق أنه إن كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته وإلا

قبلناها وهو قول أبي الحسين البصري»[1] .

هذا كلام الإمام الرازي، ولا شك أنه رأي منصف بل إننا نستطيع أن نصفه بالتسامح، لأنه جعل المجسم ممن تقبل روايته فما بالك بمن لا يصل مذهبه إلى القول الجسيم ؟.

ولابن حزم في ذلك كلام جيد قال:

«هل نقبل نقل أهل هؤلاء وروايتهم ؟ فقولنا في هذا - وبالله تعالى التوفيق - أن من يشهد بقلبه ولسانه أنه لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله وأن كل ما جاء به حق، وأنه برئ من كل دين غير دين محمد ﷺ، فهو المؤمن المسلم، ونقله واجب قبوله إذا حفظ ما ينقل، مالم يمل عن إيمانه إلى كفر أو فسق، وأهلُ الأهواء، وأهل كل مقالة خالفت الحق، وأهل كل عمل خالف الحق، مسلمون أخطأوا مالم تقم عليهم الحجة، فلا يكدح شيء من هذا في إيمانهم ولا في عدالتهم، بل هم مأجورون على ما دانوا به من ذلك وعملوه أجراً واحداً، إذا قصدوا به الخير، ولا إثم عليهم في الخطأ، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (الأحزاب: ٥)، ونقلهم واجب قبوله كما كانوا، وكذلك شهادتهم، حتى إذا قامت على أحد منهم الحجة في ذلك من نص قرآن أو سنة، مالم تخص ولا نسخت، فأيما تمادى على التدين بخلاف الله عز وجل، أو خلاف رسوله ﷺ، أو نطق بذلك: فهو كافر مرتد، لقوله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ (النساء: ٦٥) الآية - وإن لم يدن لذلك بقلبه، ولا نطق به لسانه. لكن تمادى على العمل بخلاف القرآن والسنة، فهو فاسق بعمله، مؤمن بعقده وقوله، ولا يجوز قبول نقل كافر ولا فاسق ولا شهادتهما، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ (الحجرات: ٦) الآية، وقد فرق بعض السلف بين الداعية وغير الداعية - يريد

---

(١) راجع حاشية روضة الناظر المسماة "نزهة الخاطر العاطر" للشيخ عبد القادر أحمد بن مصطفى بدران الرومي ثم الدمشقي - ص ٢٨١ ج ١ وما بعدها - طبعة المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٢ .

الداعية لمذهبه – وهذا خطأ فاحش، وقول بلا برهان، ولا يخلو المخالف للحق من أن يكون معذوراً، بأنه لم تقم عليه الحجة، أو غير معذور لأنه قامت عليه الحجة، فإن كان معذوراً، فالداعية وغير الداعية سواء، كلاهما معذور مأجور، وإن كان غير معذور لأنه قد قامت عليه الحجة، فالداعية وغير الداعية سواء وكلاهما إما كافر كما قدمنا، وإما فاسق كما وصفنا وبالله تعالى التوفيق(١) .

ويقول الطوفيّ الحنبلي : إن المحدث إذا كان ناقداً بصيراً في فنه جاز له أن يروي عن جماعة من المبتدعة الذين يفسقون ببدعتهم كعباد بن يعقوب – وكان غالياً في التشييع – وحريز بن عثمان – وكان يبغض علياً رضي الله عنه(٢) .

ومما يتصل بهذا أن أهل الأصول قد تكلموا في قبول التعديل والتجريح، إذا لم يبين سببهما، فالتعديل لا يشترط بيان سببه استصحاباً لحال العدالة، وممن يقول بذلك الإمامان : أحمد بن حنبل والشافعي، وفي ذلك دليل على أن حال المسلم محمول على العدالة الإسلامية، ومذهب أبي حنيفة أن مجهول الحال من المسلمين يعتبر عدلاً وتقبل روايته من حيث العدالة، واستشهدوا لذلك بأن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي برؤية الهلال ولم يعرف منه إلا الإسلام، فقد روى عكرمة عن ابن عباس قال : جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال : إني رأيت الهلال – يعني رمضان – فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله؟ فقال نعم – رواه أبو داود وغيره وروى أيضاً عن عكرمة مرسلا بمعناه وقال : فأمر بلالا فنادى في الناس أن يصوموا وأن يقوموا، وفي رواية النسائي قال : « يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً »(٣).

وأما سبب الجرح فيشترط بيانه، وممن يقول بذلك الشافعي وأحمد في أحد قوليه، وذلك لاختلاف الناس في سبب الجرح، واعتقاد بعضهم مالا يصلح أن يكون سببا للجرح جارحا، كشرب النبيذ متأولا، فانه يقدح في العدالة عند مالك

---

(١) الإحكام لابن حزم ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ج ٤ .

(٢) راجع "نزهة الخاطر" في الموضوع الذي سبق ذكره.

(٣) الترمذي عن عكرمة عن ابن عباس ك/ الصوم ب/ ما جاء في الصوم بالشهادة (٦٢٧).

مثلاً، ولا يقدح عند الحنفية، وكمن يرى إنسانًا يبول قائمًا فيبادر بجرحه لذلك، ولا ينظر في أنه متأول مخطئ أو معذور، لما في الحديث أن رسول الله ﷺ بال قائمًا لعذر كان به، فينبغي بيان سبب الجرح ليكون على ثقة واحتراز من الخطأ والغلو فيه، قال الطوفيّ رحمه الله تعالى: «ولقد رأيت بعض العامة وهو يضرب يداً على يد ويشير إلى رجل ويقول: ما هذا إلا زنديق، ليتني قدرت عليه فأفعل به وأفعل، فقلتُ ما رأيت منه ؟ فقال رأيته وهو يجهر بالبسملة في الصلاة»[1] .

ثانيًا: أنه ليس في المذاهب الستة (المالكية والحنفية والشافعية والحنابلة والإمامية والزيدية) من يرى جواز الكذب على رسول الله ﷺ فقد صح عنه أنه قال: «من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»[2]، وقد جاء هذا الحديث بلفظه أو بمعناه في روايات صحيحة في هذه المذاهب، وقد بلغ من تشديد الشيعة الإمامية في ذلك أنهم يجعلون الكذب على رسول الله ﷺ مفسداً للصوم، وأنه إذا وقع عمداً من صائم في رمضان، وجب عليه القضاء والكفارة كما يجبان على من تعمد سائر المفطرات[3] .

ثالثًا: قد بينا من قبل أن خلاف هؤلاء جميعًا بعضهم وبعض: ليس من قبيل الخلاف على الأصول التي يكون بها المسلم مسلمًا، وبجحودها أو جحود شيء منها يخرج من ربقة الإسلام، وإذن فينبغي ألا ينظر في التجريح لمجرد أن الراوي يرى مذهبًا من هذه المذاهب، فكما لا يجوز أن يقول ذلك أحد من الشيعة عن مخالفه من شافعي أو مالكي إلخ، لا يجوز كذلك أن يقوله السني عن الإمامي أو الزيدي ولا العكس، ولكن المعول عليه هو كون الراوي كاذبًا أو ليس بكاذب.

وهذا عند التحقيق ما يعمل به السنة والإمامية والزيدية، وإن تراءى من النظرة العاجلة أن كلا من الفريقين يرفض ما عند الآخر:

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٩٥ .

(٢) البخاري عن عبد الله بن الزبير عن أبيه ك / العلم ب / إثم من كذب على النبي ﷺ (١٠٤).

(٣) المراجعات للشيخ شرف الدين الموسوي ص ٥٠ مطبعة العرفان سنة ١٣٧٣ بالمراجعة رقم ١٤ .

فالشيعة الإمامية مثلاً يشترطون في الحديث الذي يسمونه «الصحيح» أن يكون الراوي إماميًا ثبتت عدالته بالطريق الصحيح وفي الحديث الذي يطلقون عليه لفظ «الحسن» أن يكون الراوي إماميًا ممدوحًا، ولم ينص أحد على ذمه أو عدالته، وهذا إنما هو اصطلاح لهم فيما يسمى «الصحيح» وفيما يسمى «الحسن» وليس كون الراوي إماميًا شرطًا في الصحة أو الحسن بالمعنى المفهوم لغة، ويدل على ذلك – أي على أن الأمر أمر اصطلاح وتسمية – إنهم يذكرون إلى جانب هذين النوعين حديثًا يسمونه «الموثق» وهو ما رواه مسلم غير شيعي ولكنه ثقة أمين في النقل، ويعملون به كما يعملون بالنوعين الأولين[1]، وقال أحد محققيهم: «الموثق هو ما رواه العدل غير الإمامي الموثوق بنقله، المعلوم من حالة التحرز عن الكذب والمواظبة على الحديث على ما هو عليه»، ثم ذكر المحقق بعضًا ممن عملت الإمامية بروايته وليس بشيعي فقال: «وممن عملت الطائفة بروايته من أهل السنة حفص بن غياث، وغياث بن كلوب، ونوح بن دراج السكوني... الخ. وقال الشيخ محمد حسن الصدر في تعليقه على ذلك بكتابه «الشيعة»[2] : «فأنت ترى أن الشيعة كانت – ولا تزال – تأخذ عن السني إذا عرفت منه الصدق وعلمت منه التحفظ، ومن المعلوم أن الشيعة لا تفحص عن الحديث عند ما يرويه المخالف لأنه صادر من غير شيعي، لأن طريقة الفحص تسير عليها الشيعة مع السني والشيعي من غير أي خصوصية».

وقد قبل البخاري وغيره من أصحاب كتب الصحاح التي يعتمدها أهل السنة كثيراً من الرواة المعروفين بالتشيع، وفي ذلك يقول الشيخ شرف الدين الموسوي الشيعي الإمامي في كتابه (المراجعات)[3]: «تشهد بهذا – يريد احتجاج أهل السنة برواية الشيعة – أسانيد أهل السنة وطرقهم المشحونة بالمشاهير من رجال

(١) «مع الشيعة الإمامية» للأستاذ محمد جواد مغنية رئيس المحكمة الجعفرية العليا ببيروت ص ٧٢ وراجع في ذلك أيضًا «الرسالة الوجيزة» للشيخ بهاء الدين العاملي ص ٣ .

(٢) ص ١٣٤ .

(٣) ص ٤٩ .

الشيعة، وتلك صحاحهم الستة وغيرها، تحتج برجال من الشيعة وصمهم الواصمون بالتشيع والانحراف، ونبزوهم بالرفض والخلاف والتنكب عن الصراط، وفي شيوخ البخاري رجال من الشيعة نبزوا بالرفض، ووصموا بالبغض، فلم يقدح ذلك في عدالتهم عند البخاري وغيره، حتى احتجوا بهم في الصحاح بكل ارتياح».

ثم ذكر الشيخ الموسوي مائة من الرواة الذين أخذ بهم أهل السنة وهم من الشيعة، ونحن نورد بعض ذلك ليتبين للقارئ منهج البحث. قال:[1]

أبان بن تغلب بن رياح القاري الكوفي:

ترجمة الذهبي في ميزانه فقال: أبان بن تغلب (م عو) الكوفي شيعي جلد لكنه صدوق، فلنا له صدقه وعليه بدعته، قال: وقد وثقه أحمد بن حنبل وابن معين وأبو حاتم، وأورده ابن عدي وقال: كان غاليًا في التشيع، وقال السعدي: زائغ مجاهر إلى آخر ما حكاه الذهبي عنهم في أحواله، وعده ممن احتج بهم مسلم وأصحاب السنن الأربعة أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه - حيث وضع على اسمه رموزهم، ودونك حديثه في صحيح مسلم والسنن الأربعة عن الحكم، والأعمش، وفضيل بن عمرو، وروي عنه عند مسلم، سفيان بن عيينة وشعبة وإدريس الأودي - مات رحمه الله سنة إحدى وأربعين ومائة.

إسماعيل بن زكريا الأسدي الخلقاني الكوفي:

ترجمه الذهبي في الميزان قال: إسماعيل بن زكريا (- ع -) الخلقاني الكوفي صدوق شيعي، وعده ممن احتج بهم أصحاب الصحاح الستة ودون حديثه في صحيح البخاري عن محمد بن سوقه، وعبيد الله بن عمر، وحديثه في صحيح مسلم عن سهيل، ومالك بن مقول، وغير واحد، أما حديثه عن عاصم الأحول فموجود في الصحيحين جميعًا، وروى عنه محمد بن الصباح، وأبو الربيع

(١) انظر ص ٥٢ وما بعدها من «المراجعات».

عندهما، ومحمد ابن بكار، عند مسلم، ومات سنة أربع وسبعين ومائة ببغداد، وأمره في التشيع ظاهر معروف...الخ.

جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي الكوفي:

ترجمه الذهبي في ميزانية فذكر أنه أحد علماء الشيعة، ونقل عن سفيان القول بأنه سمع جابرا يقول: انتقل العلم الذي كان في النبي ﷺ إلى علي، ثم انتقل من علي إلى الحسن، ثم لم يزل حتى بلغ جعفرا (الصادق) وكان في عصره - ... وكان جابر إذا حدث عن الباقر يقول - كما في ترجمته من ميزان الذهبي - حدثني وصي الأوصياء، وقال ابن عدى - كما في ترجمة جابر من الميزان - عامة ما قذفوه به أنه كان يؤمن بالرجعة، وأخرج الذهبي في ترجمته من الميزان بالإسناد إلى زائدة، قال: جابر الجعفي رافضي يشتم ... ووضع الذهبي على اسمه رمزي أبي داود والترمذي، إشارة إلى كونه من رجال أسانيدهما ونقل عن سفيان القول بكون جابر الجعفي ورعا في الحديث، وأنه قال ما رأيت أورع منه، وأن شعبة قال: جابر صدوق وأنه قال أيضاً: كان جابر إذا قال أنبأنا وحدثنا وسمعت، فهو أوثق الناس، وأن وكيعًا قال: ما شككتم في شيء فلا تشكوا أن جابرا الجعفي ثقة، وأن ابن عبد الحكم سمع الشافعي يقول: قال سفيان الثوري لشعبة لئن تكلمت في جابر الجعفي لأتكلمن فيك. أهـ كلام الشيخ شرف الدين.

والخلاصة أن المسألة في رأي المحققين، وفيما يجب أن نأخذ به، إنما هي مسألة صدق أو كذب، وضبط أو عدم ضبط. والحق أحق أن يتبع.

(٤)

السنة منها تشريع ومنها غير تشريع
السنة منها تشريع عام وتشريع خاص
مثال للتعريف بأسلوب المناقشة والاستدلال:
القضاء بشاهد ويمين.

ثالثًا: الاختلاف في تكييف السنة باعتبار مواردها:

ومن أسباب الاختلاف الراجعة إلى السنة التردد في تكييف بعض ما صدر عن النبي ﷺ من أقوال وأفعال وأحكام في الخصومات، وتصرفات في مختلف الوجوه التي كان يباشرها.

وذلك أن النبي ﷺ قد اجتمعت له صفات: فهو رسول من ربه يبلغ الناس ما أمر بتبليغه ويسألونه أحيانًا عن حكم الله فيما يعرض لهم فيجيبهم به، وهو إمام للمسلمين ينظر في شئونهم، ويتعهد مصالحهم، ويؤلف جيوشهم، ويبعث بعوثهم، وكان أحيانًا يجلس مجلس القضاء فيسمع الدعاوي ويحقق، ويطلب البينات ويستخلف، ويفصل في الخصومات، وكان مع هذا كله إنسانًا له شخصيته البشرية وما يصدر عنها من أقوال وأفعال.

ومن الواضح أن تكييف ما صدر عنه ﷺ، باعتبار جهة من هذه الجهات له أهميته القصوى في الفقه، لأن هذا التكييف تترتب عليه آثار جوهرية في الأحكام واعتبار أدلتها من حيث العموم أو الخصوص والدوام أو التوقيت، ومن حيث وجوب التقيد بها، أو عدم وجوبه وغير ذلك.

ولهذا عُني العلماء قديمًا وحديثًا بالتنبيه على وجوب ملاحظة هذه الجهات

والتفرقة بين مقتضياتها، وصفوة القول في هذا الموضوع ترجع إلى ما يأتي:

السنة تشريع وغير تشريع:

١- لا يمكن أن يقال أن النبي ﷺ قد تمحض للرسالة وزالت عنه مقتضيات بشريته، وأنه لا يتكلم ولا يتحرك، ولا يأمر ولا ينهي، إلا عن وحي يوحى، وذلك أن رسالته لم تخرجه عن بشريته وكونه إنسانًا يحب ويبغض، ويُسر ويحزن، ويدركه الجوع والعطش، والراحة والتعب، ويزور ويزار، ويساوم في البيع والشراء ويساوَم، ويخبر عما رأى بعينه أو سمع بأذنه، كما يخبر سائرُ الناس عما رأوا وسمعوا، ويجلس مع أصحابه فيأخذ معهم أحيانًا في الأحاديث المعتادة التي لا تمت إلى التشريع بصلة، ويطلب إلى من معه من خادم أو زوجة أو صاحب، أن يناوله شيئًا أو ينحّي عنه شيئًا، أو يقرب إليه شيئًا وقد يمشي فيسرع أو يبطئ، وقد يحب لونًا من الألوان فيؤثره على غيره، أو صنفًا من الطعام أو اللباس تميل إليه نفسه، وقد يستريح إلى هيئة من هيئات الجلوس، ويضيق بهيئة أخرى، وقد يكون من عادته أن يزاول أمرًا من أموره الخاصة على طريقة معينة، وقد يقول قولاً في الطب أو الزراعة عن ظن يظنه، أو عن تجربة ينقلها عن غيره، وهكذا من كل ما يصدر عنه من شئون بشرية في أحواله العادية والجبلية.

وقد أنزل الله عليه في محكم تنزيله ما يدل على أن أمره دائرة بين البشرية والوحي، حيث يقول: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠)، وورد عنه ﷺ أنه قال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فأنا بشر»[١]، ورووا: «أن نفرا دخلوا على زيد بن ثابت فقالوا: حَدثنا حديثَ رسول الله ﷺ، قال: كنتُ جاره، فكان إذا نزل عليه الوحي بعث إليَّ فكتبتُه له، فكان إذا ذكرنا الدنيا، ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الآخرة ذكرها معنا، وإذا ذكرنا الطعام ذكره معنا، فكلَّ هذا أحدثكم عن رسول الله ﷺ»[٢].

---

(١) مسلم عن رافع بن خديج ك/ الفضائل ب/ وجوب امتثال ما قاله شرعًا دون ما ذكره من .. (٤٣٥٧).
(٢) حجة الله البالغة ص ١٢٨ ج١.

ومثل ذلك ما روي عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: «جالست النبي ﷺ أكثر من مائة مرة، وكان أصحابه يتناشدون الشعر، ويتذاكرون أشياء من أمور الجاهلية وهو ساكت، وربما تبسم معهم»[1]،[2] .

٢- ولذلك فرق علماء الأصول بين ما صدر منه ﷺ، عن جِبِلة أو عادة، وما صدر منه سبيله التشريع، فقالوا: إن الأول غير داخل فيما يطالب الناس بالإقتداء به، وإن الثاني تطالب به أمته على حسب ما ورد من إيجاب أو تحريم أو غير ذلك، ومن دوام أو توقيت، ومن عموم أو خصوص.

قال إمام الحرمين في البرهان: «والأفعال الجبلية كالسكون والحركة والقيام والمقصود، وما ضاهاها من تغاير أطوار الناس فإذا ظهر ذلك، فلا استمساك بهذا الفن من فعل رسول الله ﷺ».

وقال الآمدي: أماما كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوه فلا نزاع في كونه على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته ... وأما ما عرف كون فعله بيانًا لنا، فهو دليل من غير خلاف وذلك إما بصريح ما قاله، كقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي، وخذوا عني مناسككم» أو بقرائن الأحوال[3] .

والأمر في الأقوال كالأمر في الأفعال، فما ظهر أنه قال من قبيل العادة والجبلة فلا تشريع فيه، ولا يلزم الاقتداء به.

٣- غير أن ما يضاف إلى كل واحد من هذين الجانبين جانب البشرية، وجانب التشريع، قد يكون الأمر فيه واضحًا لا يكاد يشتبه فيه أحد، وقد يكون موضع خفاء فيُشْتبه فيه ويُخْتلف في الحكم عليه: هل هو من هذا القبيل أو ذاك.

(أ) فمثلاً في جانب ما صدر عنه ﷺ بصفته البشرية، وردت السنة بأشياء

---

(١) هامش الموافقات ج٤ ص ٧٢ ط الرحمانية بمصر.

(٢) الترمذي عن جابر بن سمرة ك/ الادب ب/ ما جاء في إنشاد الشعر (٢٧٧٧).

(٣) الإحكام للآمدي ص ٢٤٧ ج١ ط المعارف سنة ١٩١٤ .

واضحة مثل: "كان أحب الألوان إليه الخضرة - كان أحب الثمر إليه العجوة - كان أحب الرياحين إليه الفاغية (وهي نوار الحنة) - كان أحب الشراب إليه اللبن - كان إذا أخذ أهله الوعكُ أمر بالحِساء فصنع، ثم أمرهم فحسَوْا ويقول أنه ليَرْتُو - أي يقوي - فؤاد الحزين، ويسرو - أي يزيل - عن فؤاد السقيم - كان إذا اعتم سَدَل عمامته بين كتفيه - كان يدير العمامة على رأسه ويغرزها من ورائه، ويرسل لها ذؤابة بين كتفيه - كان إذا استراث الخبر. أي استبطأه - تمثل بقول طرفة: «ويأتيك بالأخبار من لم تزوده» - كان إذا اشتكى أحد رأسه قال: اذهب فاحتجم، وإذا اشتكى رجله قال اذهب فأخضبها بالحناء[١] .

فهذا كله واضح فيه أنه لم يكن صادر عن وحي، وأنه ليس مصدرا للتشريع، ويلحق بهذا ما ورد من مثل قوله ﷺ: «من اصطبح كل يوم سبع تمرات من عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل»[٢]، وما روي من أنه ﷺ: مر على قوم بالمدينة يلقحون نخلا فقال: ما يصنع هؤلاء ؟ فقالوا، يلقحون، فقال: ما أظن يغني ذلك شيئًا، فأخبروا بذلك فتركوه فخرجت شيصًا، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني إنما ظننت ظنًا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئًا فخذوا به»، وفي رواية «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

إلى غير ذلك مما سبيله الظن الإنساني، في الشئون العادية الدنيوية، كالزراعة والطب ونحوهما.

«ويلحق بهذا أيضًا، ما كان سبيله سبيل التدبير الإنساني أخذا من الظروف الخاصة، كتوزيع الجيوش على المواقع الحربية وتنظيم الصفوف في الموقعة الواحدة، والكمون والكر والفر واختيار أماكن النزول وما إلى ذلك مما يعتمد على وحي الظروف والدربة الخاصة.....»[٣] .

---

(١) راجع الجامع الصغير حرف ك تجتهد كثيراً من أمثلة هذا النوع.

(٢) البخاري عن عامر بن سعد عن أبيه ك/ الطب ب/ الدواء بالعجوة للسحر (٥٣٢٦).

(٣) فقه القرآن والسنة لفضيلة الأستاذ الشيخ محمود شلتوت ص ٣٨ .

ويلحق بذلك أيضاً، ترْك ما تَرَك عن جبلة، كالذي روى من أن رسول الله ﷺ: امتنع عن أكل الضب، وقال: «إنه لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه»، قال الشاطبي في الموافقات: فهذا ترك للمباح بحكم الجبلة فلا حرج منه(١).

(ب) وفي الجانب الآخر وردت السنة أيضاً بأشياء واضحة لا يشتبه في أنها من التشريع كأن يقول إن الله حرم عليكم كذا، أو أباح لكم كذا، أو أوجب عليكم كذا، وكأن يبين مجملاً في الكتاب، أو يخصص عامًا، أو يأمر بقربة، أو يحكم بصحة عبادة أو بطلانها، أو بصحة معاملة أو فسادها، أو يشترط شروطًا في عقد، أو نحو ذلك.

ومن هذا قوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رَدّ»(٢)، وقوله: «من زرع في أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء، وله نفقته»(٣)، وقوله: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»(٤)، وقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور الآن فزوروها»(٥).

ومن الأمثلة في باب كان الذي مر: كان إذا استفتح الصلاة قال: سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك – كان يكبر ويوم عرفة من صلاة الغداة إلى صلاة العصر آخر أيام التشريق – كان يقَصر في السفر ويُتم، ويُفطر ويصوم. وبالجملة كل ما ورد عنه مما يظهر فيه أنه وجَّهه تشريعًا وتبليغًا.

وقد فصل العلماء في هذه الناحية ما يستفاد منه الوجوب والحرمة وغيرهما من الأحكام.

(جـ) ومن أمثلة ما اشتبه الأمر فيه، هل هو من قبيل التشريع أو لا:

الرمل في الطواف – فالجمهور من أهل الفقه ذهبوا إلى أنه سنة من سنن الحج،

---

(١) الموافقات ص ٣٠ ج٤ .

(٢) البخاري عن عائشة ك / الصلح ب / إذا اصطلحوا على صلح جور فهو مردود (٢٤٩٩).

(٣) الترمذي عن رافع بن خديج ك / الأحكام ب / ما جاء فيمن زرع في أرض قوم بغير إذنهم (١٢٨٧).

(٤) البخاري عن عائشة ك / البيوع ب / تفسير الشبهات (١٩١٢).

(٥) مسلم عن ابن بريدة عن أبيه ك / الجنائز ب / استئذان النبي ﷺ ربه (١٦٢٣).

أخذاً من أن رسول الله ﷺ فعله، وذهب ابن عباس إلى أنه إنما كان لمعنى وقع اتفاقاً، وذلك أن المشركين كانوا يقولون حينما رأوا المسلمين: لقد حطمتم حمى يثرب، فأراد النبي ﷺ وأصحابه أن يظهروا بمظهر الأقوياء الذين لم يضعفهم مرض، فرملوا، وليس ذلك بسنة. وفي ذلك يقول عمر رضي الله عنه: ما لنا وللرمل كنا نتراءى به قوماً أهلكهم الله ؟

ولكنهم ذكروا أن عمر مع هذا لم يمنع الرمل، لأنه خشي أن يكون له سبب آخر، أي أن يكون مقصوداً بالتشريع(١) .

ومن ذلك اختلافهم في أفعال تقترن بعبادات: كاضجاعه ﷺ على شقه الأيمن بعد صلاة الفجر، وركوبه في الوقوف بعرفة، وجلسة الاستراحة بين السجدة الثانية والقيام لركعة ثانية أو رابعة.

وقد تختلف أنظارهم في فعل من أفعاله لا يتصل بعبادة كإرساله عليه الصلاة والسلام شعر رأسه إلى أذنيه، إذ ذهبت طائفة إلى أن هذا الفعل من السنة، وذهب آخرون إلى أنه من قبيل العادة.

وشبيه بهذا ما يروى من أنه ﷺ كان يأخذ من لحيته من عرضها وطولها، وكان يحف شاربه، وما يروى عنه من أنه قال: «قصوا الشارب وأعفوا اللحية»، وذلك أن اتصال الأمر بالفعل يسر لبعض الناس الظن بأنه قربة، وإن كان في جانب الزي والهيئة.

وبهذه المناسبة نقول: إن بعض العلماء يرى أن التأسي برسول الله ﷺ في كل ما صدر عنه – ولو كان في نواحي العادة والطبيعة – مستحب وهو قول غريب، لم يُعنَ الأصوليون بحكايته، وأغلب الظن: أن ذلك مما أخرجه صاحبه مُخرج ما يروى عن ابن عمر رضي الله عنهما، من أنه كان مولعاً بتتبع أفعال رسول الله ﷺ، وتحري مواضع صلاته وسجوده وسيره في سفره ونزوله، وما كان يحبه من طعام أو شراب، ونحو ذلك، فكان يفعل مثله تشبهاً به، ولكن ذلك محمول على قصد التبرك

---

(١) حجة الله البالغة ص ١٢٩ ج٥ .

وإرضاء عاطفة الحب، لا على أن ذلك من الأحكام التشريعية.

مما ذكرنا يتبين أن العلماء متفقون على أن من أفعاله ﷺ ما صدر على سبيل العادة والجبلة وتلبية مقتضى البشرية في نواحيها المختلفة، ومنها ما صدر على سبيل التشريع. فليس هناك خلاف على هذا المبدأ، وإنما الخلاف في بعض ما يشتبه الأمر فيه، كالأمثلة التي ذكرناها.

السنة تشريع عام وخاص:

أشرنا فيما سبق إلى أن تكييف ما صدر عن الرسول ﷺ باعتباره منصب من مناصبه الأربعة التي ذكرناها، له أهميته القصوى في الفقه لأن هذا التكييف تترتب عليه فروق جوهرية في الأحكام واعتبار أدلتها.

وقد بينا الفرق بين ما يصدر عن شخصيته البشرية، وما يصدر عنه بالصفة التشريعية، والآن نفرق بين ما يصدر عنه من التشريع فنقول:

١- إن ما صدر عنه ﷺ قد يكون تبليغًا عن الله تعالى وتشريعًا يتبين فيه أنه مبلغ عن الله، وذلك كالأمثلة التي ذكرناها من بيان لمجمل الكتاب، أو تخصيص لعامه ونحو ذلك.

وحكم هذا أنه تشريع عام باق إلى يوم القيامة «فإن كان مأمورًا به أقدم عليه كل أحد بنفسه وكذلك المباح و إن كان منهيًا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه»[1].

ويلحق بهذا ما جاء على سبيل الفتوى، بأن يسأله سائل عن حكم الله تعالى في أمر فيجيب بهذا الحكم، فإنه لا يعدو أن يكون مجيبًا بما أوحى إليه به فيكون مطبقًا للنص، أو بما اجتهد فيه فيكون أيضًا واجب الإتباع دائمًا، إذ اجتهاده ﷺ بمثابة الوحي، فقد أثبت جمهور المحققين من العلماء أنه عليه الصلاة والسلام لا

---

(١) الفروق لشهاب الدين القرافي ص ٢٠٥ ج١ ط أولى مطبعة دار إحياء الكتب العربية سنة ١٣٤٤ - راجع أيضًا ما ذكره القرافي في هذا الموضوع من الأمثلة التي تردد الفقهاء فيما تلحق به. وقد ذكرها أيضًا فضيلة الأستاذ الشيخ شلتوت في كتابه (فقه القرآن والسنة ص ٤٠).

يُقَر على الخطأ فيما سبيله سبيل التشريع من فتوى أو اجتهاد.

٢- وقد يصدر عن رسول الله ﷺ، شيء بوصفه إمامًا ورئيسًا للمسلمين «فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت وذلك المكان وعلى تلك الحال»[١]، فراعى فيه التي راعاها رسول الله ﷺ.

ومن هذا بعث الجيوش للقتال، وصرف أموال بيت المال في جهاتها، وجمعها من محالّها، وتولية القضاة والولاة، وقسمة الغنائم، وعقد المعاهدات، ونحو ذلك من كل ما يظهر أنه تدبير لشئون الأمة، وتنظيم لأمورها.

وينبغي أن يُتنبه هنا إلى أن إمامة الرسول ﷺ للمسلمين تتفق في بعض الجوانب مع إمامة غيره من أئمة المسلمين، وتخالفها في بعض الجوانب، وإذن فكل ما يصدر من الرسول ﷺ في إمامته مما سبيله سبيل التدبير البشري، والتنظيم الذي يفعله القادة والأئمة، تركيزًا لشئون الأمة، إنما يجب فيه على الأئمة رعاية المصالح التي راعاها رسول الله ﷺ ودرء المفاسد التي أراد درءها وإن اختلفت الطريقة باختلاف الزمان والمكان، والظروف والأحوال، وأما ما كان في هذا الشأن من أوامر جاء بها الوحي كطريقة معاملة الأسرى، وإعطاء الأمان للمحاربين، وضرب الجزية ونحو ذلك، فيأخذ أيضًا حكم التشريع وهو الذي تمتاز به إمامة الرسول ﷺ عن غيرها من الرياسات فقد رسم لها الشارع فيها صراطًا مستقيمًا، غير ما تسير عليه الأمم اللادينية.

٣- وقد يتصرف عليه الصلاة والسلام بوصف القضاء كأن يحكم في قضية خاصة بحكم لا يقترن بما يدل على العموم، فلا يكون حكمه به تشريعًا عامًا، وإنما يكون قضاء جزئيًا، ولا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم، وذلك مثل فصله في دعاوى الأموال، أو أحكام الأبدان ونحوها بالبينات والإيمان والنكول والقرائن والأخذ بقول أهل الخبرة، ونحو ذلك من كل ما يُعتَمد عليه في القضاء

(١) زاد المعاد، لابن القيم ص ١٩٤ ج٢ الطبعة الأولى بمطبعة محمد محمد عبد اللطيف سنة ١٣٤٧هـ- ١٩٢٨م.

وفي مثل هذا يقول النبي ﷺ، لعلي رضي الله عنه: «الشاهد يرى ما لا يرى الغائب».

وإنما قلنا لا يقترن بما يدل على العموم، لأنه إذا اقترن بذلك كان عامًا، مثل ما روى من أنه ﷺ: «قضى ألا يقتل الوالد بولده»[1]، وقضى أن الحامل إذا قَتلت عمدًا لم تُقتَل حتى تضع ما في بطنها، وحتى تكفل ولدها.

«وإذا قالوا إن الحكم في الواقعة الجزئية لا يتعدى إلى أمثالها من وقائع فإنما يريدون الحالات التي تنتج حكمًا خاصًا لا يتعدى غير المحكوم له أو عليه أو به»[2].

هذا ما اتسع له المجال من أسباب اختلاف الأئمة الراجعة إلى الكتاب والسنة.

ونورد هنا – على سبيل التطبيق أو التعريف بأسلوب المناقشة والاستدلال – مثالاً من الفروع الفقهية التي دار حولها الخلاف، يتجلى فيه بعض ما ذكرنا في هذا الجانب، وذلك هو:

القضاء بشاهد ويمين:

من المسائل الخلافية التي كانت مثارًا للجدل والمناقشة مسألة القضاء بشاهد ويمين من قبل صاحب الدعوى. والعلماء في هذا الفرع الفقهي فريقان:

أحدهما: يرى أنه لا يجوز القضاء بذلك، أي أنه إذا عجز المدعى عن الإتيان بشاهدين أو شاهد وامرأتين، ولم يستطع إلا أن ياتي بشاهد واحد يحلف معه بأن دعواه حق، فإن القاضي لا يقبل منه ذلك ولا يقضي له به.

ومن هذا الفريق زيد بن علي، والزهري والنخعي، وابن شبرمة والأوزاعي وعطاء والحكم بن عيينة وغيرهم.

---

(١) الترمذي عن ابن عباس ك/ الديات ب/ ما جاء في الرجل يقتل ابنه يقاد منه أم لا (١٣٢١).

(٢) راجع رسالة (نقض مقال الهجرة وشخصيات الرسول) التي كتبها فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الخضر حسين من صفحة ٧٥ وما بعدها.

والفريق الآخر: يرى أن يحكم بالشاهد واليمين.

ومن هذا الفريق فقهاء المدينة والأئمة الثلاثة – غير أبي حنيفة – وجماعة من الصحابة والتابعين منهم الخلفاء الأربعة، وابن عباس، وعمر بن عبد العزيز، وشريح، والشعبي، وجعفر بن محمد، والناصر، والهادوية، وإياس بن معاوية، وأبو سلمة بن عبد الرحمن، وربيعة، وعبد الله بن عتبة، ويحي بن يعمر، وابن أبي ليلى، وأبو الزناد، وأكثر أهل العلم.

أدلة المذهب الأول: وهم المنكرون للجواز:

استدلوا بالكتاب الكريم وبالسنة:

١– فأما الكتاب الكريم فقوله تعالى: ﴿ **وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ** ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

ففي هاتين الآيتين يطلب القرآن إشهاد رجلين، وفي الآية الأولى منهما ينص على أنه عند عدم وجود العدلين يُستشهد رجل وامرأتان، فلم يذكر الله تعالى الشاهد واليمين فلا يجوز القضاء به لأنه يكون قسما زائداً على ما قسمه الله، وهذه زيادة على النص وذلك نسخ؛ ولا يجوز نسخ حكم قرآني إلا بقرآن أو بسنة متواترة، أو – على الأقل – بسنة مشهورة، وليس في المسألة شيء من ذلك.

ويمكننا أن نرجع هذا الاستدلال إلى نقط ثلاث لكي تتحدد المناقشة فيها.

الأولى: أن الله تعالى قسم الشهادة التي أمر بها قسمين: رجلين، أو رجل وامرأتين، ولم يذكر قسماً ثالثاً، ولو كان هناك قسم ثالث لذكره، لأن المقام مقام بيان والاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر.

الثانية: أننا إذا قبلنا شهادة المدعي مع يمينه فقد زدنا على الكتاب، والزيادة على الكتاب نسخ وهو لا يجوز إلا بمتواتر أو مشهور.

الثالثة: أنه ليس في المسألة ما يصلح لنسخ هذا النص، فلا متواتر ولا مشهور.

٢- وأما السنة فثلاثة أحاديث من رواية مسلم وأحمد.

الأول: قوله ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواتهم لادّعى أناس دماء رجال وأموالهم، ولكن اليمين على المدعى عليه»[١].

فهذا الحديث يجعل «اليمين» على «المدعي عليه» أي أن جنس اليمين وجميع أفرادها لا تتوجه إلا إلى المدعى عليه، فإذا جعلنا المدعي يحلف مع الشاهد فقد جعلنا فرداً من أفراد اليمين متوجهاً إلى غير الناحية التي قصر رسول الله ﷺ جميع الأفراد عليها.

الثاني: قوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» فالرسول ﷺ قصر جميع أفراد البينات على المدعي وجميع أفراد الإيمان على من أنكر - أي المدعى عليه - وهذا تقسيم وتوزيع يتضمن أنه لا تتوجه يمين إلى المدعي، فكيف يقبل منه شاهد ويمين.

الثالث: قوله ﷺ لمدع: «شاهداك أو يمينه»[٢]، فقد جعل الأمر دائرا بين شيئين ليس منهما شاهد ويمين من جانب هذا المدعي، ولو كان الحكم بالشاهد واليمين جائزاً لذكره الرسول ﷺ للمدعي وفتح له بابه.

بهذا استدل المنكرون لجواز الحكم بالشاهد واليمين، واستمسكوا برأيهم في ذلك حتى حسبوا القضية من المسلمات، وأن القول بقبول الشاهد واليمين قول منكر في الدين.

فمن ذلك أن الزهري سئل عن اليمين مع الشاهد فقال: هذا شيء أحدثه الناس، لابد من شاهدين، وزعم عطاء أن أول من قضى به عبد الملك بن مروان،

---

(١) مسلم عن ابن عباس ك/ الأقضية ب/ اليمين على المدعي عليه (٣٢٢٨).

(٢) البخاري عن عبد الله ك/ الرهن ب/ إذا اختلف الراهن والمرتهن ونحوه فالبينة (٢٣٣٢).

كما زعم الحكم بن عيينة أنه بدعة وأن أول من حكم به معاوية، وقال محمد بن الحسن من أصحاب أبي حنيفة: «من قضى بالشاهد واليمين نقضت حكمه»، وقد قرر الحنفية لذلك أن من حكم به لا ينفذ حكمه، وإذا رفع إلى قاض آخر أبطله، قال في متن التنوير وشرحه: «وإذا رفع إليه حكم قاض آخر نفذه إلا ما خالف كتابا أو سنة مشهورة أو إجماعًا، ومن ذلك ما لو قضى بشاهد ويمين المدعى، لمخالفته للحديث المشهور «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» فإنهم مع قولهم بإنفاذ حكم القاضي المخالف لمذهبهم، يرون في مثل هذا الفرع عدم جواز التنفيذ، ويوجبون على القاضي الحنفي أن يبطله، كأنَّ هذا الفرع ليس من المسائل الاجتهادية.

فلننظر بعد هذا فيما قاله مخالفوهم:

أدلة المذهب الثاني، وهم المجيزون:

هؤلاء يثبتون مذهبهم بالسنة، ويردّون على أدلة مخالفيهم.

(أ) فأما ما استدلوا به من السنة فما روى من أن رسول الله ﷺ قضى بالشاهد واليمين، وقد ورد هذا من طرق عدة، عن كثير من الصحابة، وذكر ابن الجوزى عددهم فإذا هم أكثر من عشرين صحابيًا، وأصح طرقه حديث ابن عباس الذي قال فيه الشافعي: «هذا الحديث ثابت لا يرده أحد من أهل العلم لو لم يكن معه غيره، مع أن معه غيره مما يشده» وقال ابن عبد البر: لا مطعن لأحد في إسناده.

(ب) وأما ردهم على ما يقوله مخالفوهم، فإنه يرجع إلى ما يأتي:

أولاً: فيما يتعلق بالاستدلال بالقرآن:

١- أليس في قول الله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ...﴾ (البقرة: ٢٨٢) الآية، ما يُرَدُّ به قضاءُ رسول الله ﷺ في اليمين مع الشاهد، ولا أنه لا يتوصل إلى الحقوق ولا تستحق إلا بما ذكر فيها لاغير، فليست القسمة في الآية

حاصرة، ولم تفد العبارة الحصر، ويؤيد ذلك أن العلماء أجمعوا على أنه إن لم يأت المدعى ببينة، وتوجهت اليمين على المدعى عليه فنكل عنها، أنهُ يقضي عليه بنكوله ويمين الطالب، وليس القضاء بالنكول ويمين الطالب مما يتناوله نص الآية، فكيف يقال مع هذا الإجماع أن الآية حاصرة ؟.

٢- وما دامت الآية غير حاصرة، فإذا زادت السنة طريقًا فلا تكون معارضة للنص، ومن ثَمّ لا تكون ناسخة، لأن النسخ معناه إزالة الحكم الأصلي ورفعه، وهنا لا رفع ولا إزالة، وإنما هو إضافة طريق ثالث لا مانع من إضافته، مادام التعبير القرآني لم يفد أن الحكم إنما يكون بأحد الطريقين اللذين ذكرهما وأنه لا ثالث لهما.

ثانيًا: فيما يتعلق بالسنة:

١- أما الحديث الذي يقول: «شاهداك أو يمينه» على فرض صحته - فإنه كان في واقعة عجز فيها المدعى عن البينة ورضي المدعى عليه فتخوف المدعى وقال: «إذن يحلف ولا يبالي»، فقال الرسول ﷺ: «شاهداك أو يمينه» أي ليس لك إلا ذلك في هذه الحالة، وهي غير موضع النزاع، لأن النزاع إنما هو حيث يكون هناك شاهد واحد وأراد المدعى الحلف مع هذا الشاهد أما هنا فقد عجز المدعى عن إقامة أي شاهد، فليس هناك إلا الانتقال إلى يمين المدعى عليه.

٢- وأما الحديثان الآخران فقد جاءا على الشأن في مبدأ الخصومة، فإن الأصل أن تبدأ الخصومة بدعوى المدعى، ثم ببينته، فإن عجز عن البينة توجهت اليمين على المدعى عليه، فإن نكل انقلبت اليمين على المدعى، وقضى له بيمينه مع نكول صاحبه، وهذا لا ينافي أن المدعى قد يأتي بشاهد واحد ويضم إلى هذا الشاهد يمينه فيحكم له به، فليس في الحديثين تعارض مع هذه السنة المشهورة المقضي بها على عهد الرسول ﷺ ومن بعده.

هذا ما استدل به الفريق الثاني: فريق القائلين بالحكم بالشاهد واليمين، وهم يرون ذلك واضحًا لا ينبغي أن يصار إلى خلافه، ويعجبون من موقف المعارضين

فيه، فيقول القرطبي: العجب مع شهرة الأحاديث وصحتها التظنن بدعوى من عمل بها حتى نقضوا حكمه واستقصروا رأيه، مع أنه قد عمل بذلك الخلفاء الراشدون و.... الخ[1] .

ويقول ابن قدامة في كتابه المغني: «وقول محمد في نقض من قضى بالشاهد واليمين يتضمن القول بنقض قضاء رسول الله ﷺ والخلفاء الذين قضوا به، وقد قال الله تعالى: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥) والقضاء بما قضى به محمد ابن عبد الله ﷺ أولى من قضاء محمد بن الحسن المخالف له[2] .

ويقول الشوكاني في نيل الأوطار: «جميع ما أورده المانعون من الحكم بشاهد ويمين غير نافق في سوق المناظرة عند من له أدنى إلمام بالمعارف العلمية، وأقل نصيب من إنصاف، فالحق أن أحاديث العمل بشاهد ويمين زيادة على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿ وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ ﴾ الآية وعلى ما دل عليه قوله ﷺ: «شاهداك أو يمينه» غير نافية للأصل فقبولها متحتم»[3] .

وقد دارت مناقشات بعد هذا تناولت الأحاديث المروية من حيث الرواية والسند، ومن حيث الدلالة على المعنى المتنازع فيه: ومن هذا:

١- أن بعض مؤلفي الحنفية - وهو الزيلعي - طعن في بعض روايات القضاء بالشاهد واليمين، وهو ما جاء عن طريق ابن عباس وقال فيه الشافعي: «إنه ثابت لا يرده أحد من أهل العلم»، فيقول الزيلعي: إنه ضعيف يرويه ربيعة عن سهيل ابن أبي صالح، وأنكره سهيل فلا يبقى حجة بعد أن أنكره المروي عنه.

وقد رد الآخرون على ذلك بأن سبب إنكار سهيل ما رواه ربيعة: أن سهيلاً

(١) تفسير القرطبي ص ٣٩٢ الجزء الثالث طبعة دار الكتب المصرية.
(٢) المغنى ص ١١ ج٢ الطبعة الأولى مطبعة المنار سنة ١٣٤٨هـ.
(٣) نيل بالأوطار ص ٢٨٦ ج ٨ .

أصيب بعلة أذهبت بعض عقله ونسي بعض حديثه فقال لا أحفظه ولا أتذكره. وهذا لا يضر بعد أن ثبتت رواية الحديث من طرق أخرى حسان وبعضها صحيح[1] .

وقد أورد صاحب «منتقى الأخبار»: هذا الحديث الذي هو موضوع الجدال من جهة سنده هكذا، وعن ربيعة عن سهيل بن أبي صالح عن أبي هريرة قال: «قضى رسول الله ﷺ باليمين مع الشاهد الواحد»[2] رواه ابن ماجه والترمذي وأبو داود وزاد: قال عبد العزيز الدرَاوَرْدي: فذكرت ذلك لسهيل فقال أخبرني ربيعة. وهو عندي ثقة، أنني حدثته إياه ولا أحفظه، قال عبد العزيز: وكان قد أصاب سهيلا علة أذهبت بعض عقله، ونسي بعض حديثه، فكان سهيل بعد يحدثه عن ربيعة عنه عن أبيه.

٢- ومن هذا أن الزيلعي كما طعن في سند الحديث أوَّلَ في معناه فقال: «لو سلمنا صحة الحديث فيحتمل أن يكون معناه: قضى تارة بشاهد، أي بجنسه، وتارة بيمين، فلا دلالة فيه على الجمع بينهما كما يقال ركب زيد الفرس والبغل، والمراد على التعاقب، ولئن سلم أنه يقتضي الجمع فليس فيه دلالة على أنه يمين المدعى، بل يجوز أن يكون المراد يمين المدعى عليه، ونحن نقول به لأن الشاهد الواحد لا يعتبر، فوجوده كعدمه، فيرجع إلى يمين المنكر، عملاً بالمشاهير»[3] .

وقد تعقب ذلك ابن العربي فقال: «إن ذلك جهل باللغة فإن المعية تقتضي أن تكون من شيئين في جهة واحدة لا في المتضادين»[4] .

يريد أن الواو في قوله: «قضى بشاهد ويمين» للمعية، وأنها تقتضي وحدة الجهة التي جمعا فيها، وقد صرح في الروايات الأخرى بلفظ «مع»: «قضى

---

(١) مقارنة المذاهب للاستاذين الشيخ شلتوت والشيخ السايس - في فصل القضاء بشاهد ويمين.

(٢) الترمذي عن أبي هريرة ك/ الاحكام ب/ ما جاء في اليمين مع الشاهد (١٢٦٣).

(٣) المصدر نفسه.

(٤) نيل الأوطار.

بالشاهد مع اليمين» وفي بعضها: «قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق».

هذا جانب من مناقشات الفريقين، والحق أن القضاء بشاهد ويمين جائز لما ذكره القائلون به، فحجتهم واضحة، ولا وجه لما يقول الحنفية من أن الزيادة على النص نسخ، وقد تحدث العلماء في نقض أصلهم هذا وأوردوا عليهم كثيراً من الأمثلة التي قبلوا فيها زيادة السنة على القرآن، وممن تحدث بذلك ابن القيم في كتابه «أعلام الموقعين»[١] ، والشوكاني في «نيل الأوطار»[٢]، والقرطبي في تفسيره[٣] وغيرهم.

ومن أحسن ما قيل في الرد على المانعين ما أورده ابن القيم حيث يقول: «القرآن لم يذكر الشاهدين والرجل والمرأتين في طرق الحكم التي يحكم بها الحاكم، وإنما ذكر هذين النوعين من البينات في الطرق التي يحفظ بها الإنسان حقه...وما تحفظ به الحقوق شيء، وما يحكم به الحاكم شيء آخر، فإن طرق الحكم أوسع من الشاهدين، والرجل والمرأتين».

وقد سبقه ابن قدامة بتقرير هذا الوجه حيث يقول: «ولأن الآية واردة في التحمل دون الأداء ولهذا قال: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقرة: ٢٨٢) والنزاع في الأداء».

وممن أشار إلى هذا أبو الحسن الطبرسي من علماء الإمامية في القرن السادس في تفسيره «مجمع البيان» فقد نبه على أن الآية إنما هي في الإشهاد حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا﴾: أي اطلبوا الشهود وأشهدوا رجلين...ثم قال بصيغة التمريض والتضعيف: «وقيل هذا أمر للقضاة بأن يلتمسوا عند القضاء

---

(١) ص٣٧٩ ج ٢ طبعة الكردي بمصر.

(٢) ارجع إلى الجزء الثاني والأرقام التي ذكرناها.

(٣) في تفسير قوله تعالى ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ﴾ بالجزء الثالث، وقد ذكرنا أرقام الصفحات قبل.

بالحق شهيدين من المدعى عند إنكار المدعى عليه»[1] .

وبعد أن تبينا ما دار من مناقشة في هذه المسألة الخلافية، نستطيع أن نلخص أسباب الخلاف فيها كما يأتي:

١- الاختلاف في فهم الآية: ﴿وَاسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ...﴾ إلخ: (البقرة: ٢٨٢) هل فيها ما يدل على حصر طرق الإشهاد في طريقين لا ثالث لهما، أو ليس فيها ذلك ؟ فالذين يقولون: لا يجوز الحكم بالشاهد واليمين، يرون أن الآية حصرت الأمر في الطريقين، لأنها ذكرت الطريق الأول. ثم بينت أنه في حال عدم إمكانه فالانتقال يكون إلى الطريق الثاني؛ ولو كان هناك ثالث لبينه، إذ المقام مقام بيان، والاقتصار في مقام البيان يفيد الحصر - أما الذين يرون الحكم بالشاهد واليمين فيقولون لا حصر في الآية، لأن المقام ليس مقام بيان كل ما يصح الحكم به وإنما هو بيان أن هذين الطريقين كلاهما صالح، وأنه لا يشترط الرجلان، بل يمكن الانتقال منهما إلى طريق آخر.

هذا، وفي ضوء ما رجح - من أن الآية ليست في الاستشهاد الذي يطلبه القضاة للحكم، وإنما هي في التحمل وإرشاد أصحاب الحقوق إلى التماس ما يثبتون به حقوقهم - نستطيع أن نقرر أن ما جاءت به السنة لا يعارض الآية، وأن الآية إنما ترسم لأصحاب الحقوق وهو بصدد حفظ حقوقهم أهم الطرق للاستشهاد عند التعامل، والمتعاملان حينئذ في سعة ويستطيعان أن يستشهدا رجلين، أو رجلا وامرأتين، وشتان بين هذا الظرف وظرف التقاضي، فقد يكون أحد الرجلين مات، أو إحدى المرأتين مثلاً، فهل يضيع حق صاحب الحق مع إمكان إثباته بشاهد ويمين كما قضت بذلك السنة ؟.

٢- الاختلاف في الأحاديث من جهة الرواية، وفي المعنى الذي تفيده، فقد طعن المانعون في الأحاديث التي استدل بها المثبتون، ثم أولوا معانيها أو حاولوا

(١) ص ٣٩٨ المجلد الاول طبع مطبعة العرفان بصيدا سنة ١٣٣٣هـ.

هذا التأويل فلم يوفقوا في نظر مخالفيهم.

٣- القاعدة التي يقول بها الحنفية ليست صالحة للتطبيق هنا، لأن الزيادة إنما تكون نسخًا إذا كانت معارضة للأصل رافعة لحكمه، أما إذا أضافت فلا تكون ناسخة، ثم هي قاعدة غير مسلمة في نفسها، فإنه قد ثبت بالسنة أشياء كثيرة زيادة على ما في القرآن، مثل تحريم نكاح المرأة على عمتها، ومثل قطع رجل السارق العائد، ومثل التحريم بالرضاع لكل ما يحرم من النسب، وقد زاد الحنفية أنفسهم على القرآن فشرطوا في الصداق ألا يقل عن عشرة دراهم، والقرآن ليس فيه ذلك، وجوزوا الوضوء بنبيذ التمر بخبر ضعيف، وأخذوا بحديث توريثه ﷺ بنت الابن السدس مع البنت، وبحديث من قتل قتيلاً فله سلبه... الخ.

وحجتهم في الأخذ بهذه الأحاديث وترك أحاديث الشاهد واليمين، أن الأولى بلغت حد الشهرة فصلحت للأخذ بها زيادة عما في القرآن، أما الأخرى فلم تصل إلى ذلك في نظرهم، وقد رد عليهم بأنها وصلت إلى حد من الشهرة كبير، إذ رواها كثير، وعمل بمقتضاها عدد من الصحابة والتابعين.

ولكل وجهة هو موليها، والله الموفق للصواب.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الهداة الراشدين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

* * *

البحث السابع

دعائم الاستقرار في التشريع القرآني

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لَّهُ عِوَجَا ، قَيِّمًا ﴾ (الكهف : ١ ، ٢) .

﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلْ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴾ (الزمر : ٢٣) .

﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ، وأَنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ (الإسراء : ٩ ، ١٠) .

﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ (هود : ١) .

﴿ اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء ﴾ (الأعراف : ٣) .

نحمده تعالى ونستعينه، ونؤمن به، ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يضلل الله فلا هادي له، ومن يهد الله فلا مضل له.

ونسأله تعالى يقينًا يملأ النفس، ويعمر القلب، ويبعث على الأمل، ويعصم من الزلل، ويرشد إلى صالح العمل.

ونصلي ونسلم، أطيب صلاة وأزكى سلام، على سيدنا محمد النبي الأمين الذي جاءنا بالبينات والهدى فصدقناه واتبعناه وأطعناه، والذي كان خلقُه القرآن، وهَدْيُه القرآن، ومبدؤه القرآن، ومرجعه القرآن، والذي قال فيه منزل القرآن: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

صلوات الله وسلامه عليه، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الهداة الراشدين، اللهم أحينا على سنتهم، واحشرنا في زمرتهم، واعقدْ منَّا القلوبَ على محبتهم.

أما بعد: فهذا بحث كتبته عن بعض جوانب القرآن العظيم – وإني بالبحوث المتصلة بهذا الكتاب الخالد لمولع – واخترت له عنوانًا ينبئ عنه، ويفصح عن المراد منه، وهو:

«دعائم الاستقرار في التشريع القرآني»

ولم يفتني أن أعرض في هذا الجانب لبعض ما جاء من السنة المطهرة، تأييداً له، أو سيرًا على نهجه، أو لفتًا إلى أسراره.

وكنت عرضت لهذا الموضوع في فصول نشرتها مجلة "الأزهر" في خمسة أعداد منها، فرجعتُ إليها، وأعدت النظر فيها، وزدت عليها، حتى جاء – بعون الله تعالى – بحثًا أرجو أن يكون نافعًا.

وقد جعلته موجزًا سهلاً ليستوعبه القارئ في وقت وجيز، ويسترشد به الطالب، ويستذكر به العالم، فلعلي أكون قد وفقت في ذلك، وأسأله تعالى أن يتقبله بقبول حسن، وأن يجعلني أهلاً لخدمة كتابه، ويهبني من لدنه رحمة وتوفيقًا ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود: ٨٨).

القـرآن الكـريم

«القرآن الكريم» هو ذلك الكتاب العربي المبين، الذي أنزله الله على خاتم أنبيائه محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه، والذي نقل إلينا نقلاً صحيحًا متواترًا جيلا بعد جيل منذ عهد الرسالة إلى اليوم، والذي نراه مكتوبًا محررا بين دفتي المصحف، محفوظًا مجوَّدا في صدور الملايين من المسلمين، يرتله القارئون ويدرسه العالمون، ويهتدي به المهتدون، ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١)، ﴿لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٢).

قضت حكمة الله تعالى ألا ينزل هذا الكتاب إلا بعد أن يبلغ البشر مرحلة من النضج والسموّ العقلي يكونون معها على استعداد لتلقي مبادئه الإصلاحية الخالدة: في العقائد، وفي الأخلاق، وفي قواعد السلوك، وفي رسوم العبادات، وفي نظم المعاملات، وفي كل ما يكفل للناس حياة سعيدة ذات أهداف سامية في الأولى والآخرة.

ولذلك جاء هذا الكتاب خاتمة الرسالات الإلهية، وكانت الرسالات من قبله تمهيداً له، وتبشيراً به، وكان هو مصدّقا لها، ومُهيمنا عليها، وتكفل الله تعالى بحفظه من أن يحرّف أو يبدل ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩).

وقد كان لهذا الكتاب الكريم أبعد الأثر في شئون البشر، وحدث به انقلاب خطير لم يحدث مثله من قبل، ولن يحدث مثله من بعد، ولم يكن هذا الانقلاب في شئون الأمة العربية وحدها، ولم يختص بميدان دون غيره من ميادين النشاط العقلي أو العملي، ولكنه كان انقلابا في شئون العالم كله، وفي مختلف ميادينه،

تأثر به الذين عارضوه، كما تأثر به الذين أيدوه، وذلك بأنه كان إصلاحًا جوهريًا حقيقيًا يصل إلى أعماق الأمور، ولم يكن مظاهر سطحية، أو دعاوى خلابة تبرق حينًا ثم ينطفئ بريقها، ويبطل سحرها، وتلك سنة الله في المبادئ والدعوات: ﴿ **فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ** ﴾ (الرعد: ١٧).

وإذا أردنا أن نتتبع أهم الأسس التي أقام عليها القرآن الكريم هذا الانقلاب العالمي، فما علينا إلا أن نرجع إلى نصوصه فنعرضها ونتأمل ما تقرره، ومن السهل أن نجمل ذلك فيما يأتي:

١- كل ما جاء به «القرآن الكريم» مبني على مبدأ التوفيق بين الدين والدنيا، والمؤاخاة بين العاجلة والآجلة.

وقد كان الناس من قبل لا يكادون يفهمون الأديان إلا على أنها تكاليف يراد بها إذلال النفوس عن طريق الحرمان والتعذيب والتقشف، ولذلك كانت الأديان مكروهة، وكان ينظر إليها على أنها معوِّق لتقدم الأمم ونهوضها، وسبب من أسباب ضعفها وتخلفها.

فلما جاء القرآن خلع الناس من هذا الوهم، وأعلن في كثير من آياته أن المادة لا تنافي الدين، وأنه يمكن الجمع بينهما، وأن الإسلام جاء ليضع للناس منهاج هذا الجمع، فيحقق لهم السعادة الروحية والسعادة المادية، عن طريق أحكامه الوَسَط، ويسهل لهم الانتفاع بما في الكون من أشياء ومنافع هي مقصودة لله تعالى، حيث خلقها وسخَّرها للناس، وذللها ويَسَّرها، وحثهم على درسها، ومعرفة أحوالها، والكشف عن خصائصها وطبائعها.

والقرآن الكريم ينص على هذا المبدأ في مثل قوله تعالى: ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ** ﴾ (الأعراف: ٣٢)، ﴿ **وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا** ﴾ (القصص: ٧٧)، ﴿ **رَبَّنَا**

آتنا في الدُّنْيا حَسَنَةً وفي الآخِرَةِ حَسَنَةً وقِنا عَذابَ النَّارِ ﴾ (البقرة: ٢٠١)، ﴿ وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ ﴾ (النحل: ٣٠).

وبهذا وضع القرآن الأساس الأول لتحقيق عمارة الأرض، وأداء حق الخلافة فيها، ولم يقيد الإنسان في هذا الشأن إلا بالقيود التي تهذب سلوكه، وتقوم عوجه، وتحد من تهوره واندفاعه، ومن تتبع أحكامه وشرعته التي رسمها للناس؛ وجعلها دائرة في هذا الفلك، لا تخرج عنه.

٢- والقرآن الكريم ينظر إلى العالم كله كأسرة واحدة كبرى، لا يعترف بفروق بين أفرادها، ولا بين شعوبها فكلهم سواء خلقهم الله من أب واحد وأم واحدة ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (الحجرات: ١٣).

وبهذا أبطل الإسلام اعتبار الجنسيات والعصبيات، فليس لأبيض على أسود فضل، وليس لآريّ على سامي حظ، وليس هناك شعوب سيدة، وشعوب مسُودَة، ولا أمم مستعمِرة وأخرى مستَعمَرة.

نعم أن القرآن خاطب المؤمنين بقوله ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ (آل عمران: ١١٠)، فربما فهم بعض الناس من ذلك أنه لون من ألوان التوجيه للعصبية الجنسية، ولكن القرآن يأتي بعد هذه الجملة بما يدل على بطلان هذا الفهم، إذ يقول: ﴿ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١١٠)، فهو يبين أنه لم يفضل المؤمنين لأنهم جنس معين من أجناس البشر، ولكن لأنهم أصحاب مبدأ إصلاحي أساسي، هو كونهم آمرين بالمعروف، ناهين عن المنكر، أي أصحاب رأي وتوجيه وفاعلية وتأثير، كما هو الشأن المفروض فيهم، كما أنهم هم أصحاب العقيدة الصحيحة في الإيمان بالله إيمانًا لا تشوبه شائبة.

وشبيه بهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا

﴿شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: ١٤٣)، فليس المراد أن الله تعالى خلق المسلمين خَلقًا خاصًا، وآثرهم بميزة تجعلهم شهداء على الناس، أي حكامًا أو قوّامًا، ولكن الإشارة في ذلك إنما هي إلى مبدأ الاعتدال الذي ذكره القرآن الكريم في غير موضع بعبارات محكمة سارت مسير الأمثال، وأفصحت عن خطة الاتزان والقسط في كل شيء، فهذا هو السر في أن المسلمين كانوا أمة وسطا. أي أن شريعتهم وأحكامهم هي العدل، وهي المقياس الصحيح الذي يصلح عليه أمر الدنيا، وذلك مثل: ﴿وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ﴾ (الأعراف: ٣١)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ﴾ (المائدة: ٨٧)، ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: ٦٧)، ﴿وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ (الإسراء: ٢٩).

وسنفصل القول في ذلك بعض التفصيل:

٣- والقرآن الكريم يقرر مبدأ التسامح مع مخالفيه، ولا يرضى بأن تقوم بين الناس عداوة لمجرد اختلافهم في الدين، بل يصرح بأنه يحب البر والقسط حتى مع الذين يخالفوننا، ولا يقطع أملنا في أن تجمع الظروف بيننا وبينهم في الإيمان.

والقاعدة التي يرشد إليها القرآن الكريم في ذلك، يمكن أن نعبّر عنها في هذه العبارة «لا موالاة للأعداء، ولكن بر وقسط وإن سلف منهم الإيذاء».

وينبغي أن نعلم أن هناك فرقا بين «الولاية» التي هي النصرة والمعاونة على تحقيق غرض مشترك، بحيث يؤمن كل من «الوليين» أن لصاحبه عليه حقّا هو مطالب بأدائه عن باعث قلبي، وبين البر والقسط اللذين يجب أن يسودا المجتمع الإنساني، وتقوم عليهما العلاقة بين أفراده وشعوبه، وإن لم تجمعهما فكرة، أو تؤاخ بينهما عقيدة، وهذا هو ما يعبر عنه في مجتمعنا الراهن بمبدأ «التعايش السلمي» فالقرآن الكريم يقف من كل واحدة من هاتين العلاقتين موقفا يناسبها، فهو ينهى المؤمنين أشد النهي عن اتخاذ المخالفين لهم من أهل الكتاب والمشركين «أولياء» يرتبطون

بهم ارتباط المتناصرين بعضهم ببعض، وذلك بأن يستعينوا بهم على المؤمنين، ويعينوهم عليهم، بينما يبيح للمؤمنين أن يعاملوا مخالفيهم في الدين معاملة أساسها البر والرحمة والقسط وتبادل المصالح المادية من تجارية وغيرها، مادام لم يصدر منهم إيذاء لهم، ولا تحريض عليهم ولا محاولة لفتنتهم عن دينهم.

اقرأ في النهي عن اتخاذهم أولياء مثل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ (المائدة: ٥١)، ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الَّذِينَ اتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِّنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾ (المائدة: ٥٧)، ﴿**لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ**﴾ (آل عمران: ٢٨).

واقرأ في إباحة البر بهم والقسط في معاملتهم قوله تعالى: ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ (الممتحنة: ٨).

ثم اقرأ الآية التي بعد هذه تجدها تذهب إلى أبعد من هذا في التسامح، فتبيح للمسلم أن يتخذ البر والقسط أساسًا للتعامل بينه وبين مخالفه الذي آذاه، بشرط ألا يصل الأمر بينهما إلى حد "الولاية" والنصرة، وذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**﴾ (الممتحنة: ٩)، فقد صرحت هذه الآية بأن المنهي عنه – في شأن هؤلاء – إنما هو اتخاذهم أولياء، لا مجرد البر بهم، والقسط إليهم.

وقبل هاتين الآيتين يقول جل شأنه ﴿ عَسَى اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الممتحنة: ٧)، وفي هذا إيحاء بأن العداوات ليست دائمة، وأن القلوب تتغير وتتحول، وأن الرفق والإحسان قد يكونان سبيلاً إلى صلاح النفوس، وتقريب القلوب، وقد حدث فعلاً في تاريخ المسلمين أن كثيراً ممن كانوا أعداء لهم، وحرباً عليهم؛ أسلموا وحسن إسلامهم، وأبلوا في الدفاع عن الدين بلاء حسناً.

والخلاصة: أن الله تعالى لا يرضى أن يتخذ المؤمن مخالفه في الدين وليًا ومناصراً، ولكنه مع ذلك يعطي هذا المخالف حقه في علاقات المعاشرة والمصاحبة والإنسانية عامة، على أساس من البر والرحمة والقسط، وكلا الأمرين هو غاية الحكمة، والدستور الطبيعي للإنسانية في كمال وعيها، وكمال رقيها وسموها.

٤- والقرآن الكريم يقرر مبدأ «الشورى» في الحكم، وهو مبدأ لم يعترف به الناس، ولم يعرفوا حكمته، ولم يتسابقوا إلى الأخذ به، إلا بعد أن جاء به القرآن، فقد كان الملوك قديماً هم أرباب السلطة، وكانوا أعوانهم عليها وعلى قمع العامة، وتسخير الشعوب؛ هم رجال الدين، ولم يكن لأحد من الناس أن يعارض رغبة القياصرة، أو الأكاسرة، أو أمثالهم، ومن عارض أو نصح أو قاوم، حَقَّ عليه العقاب الصارم.

أما القرآن الكريم فيقول في وصف المؤمنين: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ (الشورى: ٣٨)، وقد سميت السورة التي ورد فيها هذا النص بسورة "الشورى" زيادة في لفت الأنظار إلى هذا المبدأ الذي تضمنته، ويقول الله تعالى فيما أرشد إليه رسوله ﷺ من سياسة الحكمة واللين: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، فمن تأمل فيما جاءت به هذه الآية - على وجازتها - يجدها قد

رسمت للقادة وولاة الأمر أعظم خطة تؤدي إلى المحبة والمودة والرضا بين الحكام والمحكومين، وتهدي إلى أقوم طريق في معالجة الأمور، والتثبت في الشئون، وحفظ كرامة الأمة.

٥- والقرآن الكريم يقرر أن العدل واحد، وأنه مقياس يجب ألا يتأثر بالعداوة والبغض، ولا بالمحبة والقرابة، وهذا مبدأ قرآني نبه الله إليه في قوة وصراحة، ومازال الناس - حتى في عصرنا الحاضر - يرونه مثلاً أعلى يبتغون أن يصل البشر إليه، وأن يطبقوه تطبيقًا صادقًا، وأن يريحوا الأمم والشعوب من هذا التلون الذي يصيب العدل، فيعترف لأمة بما ينكر في شأن أمة، ويعطى فريقًا ما يمنع الآخرين.

اقرأ في ذلك مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ ﴾ (النساء: ٥٨)، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (المائدة: ٨)، ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا، وَاسْتَغْفِرِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا، وَلاَ تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴾ (النساء: ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧)، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقَيرًا فَاللّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُواْ الْهَوَى أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُواْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ (النساء: ١٣٥).

٦- والقرآن الكريم يكرّم المرأة كما يكرّم الرجل، وينادى بإبطال ما كان عليه الناس في الجاهلية من إنكار حقوق النساء، أو حرمانهن مما ثبت لهن بمقتضى الإنسانية.

اقرأ قوله تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ (التوبة: ٧١)، ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ (النحل: ٩٧)، ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ (الروم: ٢١)، ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾ (الطلاق: ٦)، ﴿ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخِذُوَاْ آيَاتِ اللّهِ هُزُوًا ﴾ (البقرة: ٢٣١)، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرِثُواْ النِّسَاء كَرْهًا وَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُواْ بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا، وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً، وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا ﴾ (النساء ١٩، ٢٠، ٢١).

إلى غير ذلك من الآيات التي كرّم الله بها النساء، وبين حقوقهن، في عدل وإنصاف.

ولما كان الرجل بحكم الخلقة والطبيعة هو أقوى الصنفين، وأكبرهما مسئولية، وأكثرهما تحملاً، لم يصادم القرآن هذا الواقع الطبيعي، ولم يشرع من الأحكام ما ينافي فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولكن عَدَل ووازن، فأعطى الرجل بعض الحقوق المقابلة لمسئولياته، ومنها الزيادة في الميراث، وجعل الرياسة والقوامة له، وأمر بمراعاة هذا الوضع والرضوخ له – اقرأ في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ﴾ (النساء: ٣٢)، ﴿ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ

﴿أَمْوَالِهِمْ﴾ (النساء: ٣٤).

وهكذا يتبين أن القرآن جاء بالخطة المثلى في شأن المرأة، فكرّمها وحفظ عليها حقوقها، وكلفها مثل ما كلف الرجل، ولم يتجاوز في ذلك المدَى الذي تقضي به طبيعتها بالنسبة للرجل، فكان تشريعه هو التشريع العادل الحكيم.

وسنعرض في هذا الجانب بعض الأمثلة التي تبين مقدار عناية القرآن الكريم بالمرأة، وحرصه على أن يقاوم نية بعض الرجال في ظلمها والعمل على إيذائها.

هذه بعض المبادئ التي جاء بها القرآن الكريم، فأحدث بها انقلابًا في الأفكار والمقاييس وأساليب التعامل بين الأفراد والأمم.

ولو شئنا لتتبعنا هذا في مئات، بل في آلاف من الجزئيات، ولكننا نكتفي بما ذكرناه خوف التطويل.

دعائم الاستقرار في التشريع القرآني

من طبيعة الإنسان أن ينفر من كل تكليف يحد من حريته، ويقيده في تصرفاته بشيء من القيود. ذلك أن الإنسان – من بين الكائنات الحية – ذو اعتداد بفهمه، وشعور بقوته التفكيرية وسلطانه العقلي؛ فهو يتساءل دائمًا: لماذا يقيَّد ؟ وبأي حق يقيده الآخرون ؟ وهل هم في تقييدهم إياه منصفون أو متحكمون ؟ فإذا استطاع أن يجيب على هذه الأسئلة في نفسه إجابات معقولة يطمئن إليها، أو أن يسمع من غيره إجابات تريحه وتقنعه، قبل مبدأ التقييد والنزول عن حريته، واعتراف بحق الذي يقيده وأذعن لسلطانه، وهيأ حياته على حساب هذا القيد طائعًا مختاراً حتى يصبح بعد حين أمرًا مألوفًا لديه، يحبه، ويدافع عنه، ولا يرضى به بديلاً؛ أما إذا لم يقتنع بالإجابات النفسية أو الخارجية عن هذه الأسئلة أو عن بعضها، فإنه يثور على هذا القيد أو على من يحاول فرضه عليه، أو يبيح لنفسه التخلص منه في خفية كلما أمكنه هذا التخلص وأمن معه على نفسه وماله وما يهمه.

لهذا كانت كل القوانين والتكاليف محتاجة إلى دعائم ثلاث، لكي تستقر وتؤدي إلى الغاية منها، وتصبح في نظر المجتمع قاعدة التعامل والسلوك: تلك الدعائم الثلاث هي:

١– إقناع المكلفين بحاجتهم إلى قبول مبدأ التقييد في الجانب المعين الذي يراد التكليف به، وفرض أي نوع من أنواع الالتزام فيه؛ وبعبارة أخرى: مجيء هذا التقييد بعد أن يشعر المكلفون أنفسهم بحاجتهم إلى مجيئه.

٢– إقناعهم بشرعية السلطة التي عنها يصدر هذا التقييد.

٣– إقناعهم بأن هذا التقييد قد جاء على قدر الحاجة، فلم يشطط ولم يسرف.

هذه هي الدعائم الثلاث التي تستقر عليها القوانين، وترسخ في المجتمع، وتكسب الهيبة والاحترام، وتأمن شر الانقضاض عليها، والتفلت من سلطانها في السر أو العلانية؛ ولذلك لا تعمر القوانين أو التكاليف التي أساسها مجرد الرغبة من فارضيها، دون الشعور بها من جانب المكلفين؛ ولا تعمر القوانين التي تفرض من غير ذي حق مشروع في فرضها، لأن سنادها حينئذ هو القوة، والقوة عارض يزول؛ ولا تعمر القوانين التي يشعر المكلفون بها بأنها ثقيلة فادحة تكلفهم من الأعباء فوق ما يستطيعون، أو تتجاوز بهم حدود ما تقضي به الحاجة، ولو كان محتملاً في نفسه.

ولقد قام التشريع القرآني في كل ما جاء به على هذه الدعائم الثلاث؛ ولذلك كان هو الشريعة الخالدة الصالحة لكل زمان ومكان، القادرة على أن تبث في العالم أسباب الطمأنينة والرضا والأمن والسلامة، وأن تقيه عوامل التزلزل والاضطراب والفوضى.

وفيما يأتي حديث عن هذه الدعائم الثلاث وبعض الأحكام التي قامت عليها، نعرضها كأمثلة، ونتناولها بشيء من الشرح والبيان، لكي نُجَلِّي الفكرة التي عقدنا لها هذا البحث، والله المستعان.

الدعامة الأولى

إقناع المكلفين بحاجتهم إلى التقيد بتشريع معين

أما الدعامة الأولى: وهي إقناع المكلفين بحاجتهم إلى التقيد بتشريع معين في أمر معين، فإننا نرى لها مظاهر في الكتاب الكريم، نذكر منها ما يأتي:

١- كان القرآن الكريم لا ينزل في مكة إلا فيما يتصل بالعقائد، وأصول الرسالة، وأمهات الأخلاق والفضائل، ولا نكاد نجد حكمًا تفصيليًا في أية ناحية من النواحي العملية نزل في مكة؛ وهذا أمر طبيعي لأن القوم حينئذ لم يكونوا مستعدين لتقبل أي قيد يتقيدون به في أحوالهم ونظامهم الاجتماعي؛ فقد كانت عروق الشرك ضاربة فيهم، متشبثة ببراثنها في عقولهم وقلوبهم، وكانوا من ناحية أخرى وحدات متناثرة تتمثل في العصبيات القبلية، وما يتفرع منها متخذاً أفقًا أضيق، كعصبيات العشيرة أو البطن أو الفخذ أو البنوة إلى أب قريب؛ ومثل هذه الوحدات لا تكوِّن أمة واحدة متجانسة ذات أهداف واضحة؛ وميول متلاقية. فلو أن القرآن الكريم عاجلهم في هذا الطور بالتشريع التفصيلي، وكلفهم مع الإيمان والتوحيد بهذه القوانين التي نراه قد عني بها فيما بعد حين كان ينزل بالمدينة، لعرَّض أحكامه وقوانينه، بل دعوته كلها للضياع، ولكان مثله كمثل من يبذر الحب في أرض غير صالحة – أو فترة غير صالحة – للإنبات والإثمار، دون أن يمهدها ويشقها ويسويها، ويهيء لبذوره فيها أسباب الصلاح، من ريّ وتعهد، وأوقات مناسبة.

والخلاصة في هذا الجانب أن التشريع الإسلامي القانوني لم يأت في مكة، ولم ينزل به القرآن لأهلها، لأن البيئة لم تكن شاعرة بحاجتها إليه، ولا مستعدة لتلقيه بالقبول؛ ولهذا توفرت آيات الكتاب الكريم في هذه الفترة على تطهير هذا المجتمع

من أدران الشرك ومفاسد العقيدة والأخلاق، شأن الذي يهدم ويزيل الأنقاض قبل البناء.

٢- عندما استقر شأن المسلمين كأمة، وتميزوا في المدينة كدولة ناشئة لها شئون داخلية وخارجية، لم يكن همّ القرآن أن يشرع الأحكام ويرتجلها إرتجالاً، حتى نتصور أن الأمر كان أمر قوانين تهيأ وتصاغ ويلقى بها إلى الناس لينفذوها حين تعرض لهم مشاكل تتصل بها؛ لم يكن الأمر كذلك، وإنما كان التشريع ينزل على حسب الحوادث؛ فإذا برز في محيط المسلمين أمر يحتاج إلى حكم؛ نزل هذا الحكم، وإذا عني المسلمون بالسؤال عن شيء أو التماس تشريع فيه؛ أجيبوا إلى ذلك حسب ما تقضي به أحوالهم؛ ولذلك نجد فيما ذكره المفسرون والمشتغلون بالقرآن أبوابًا من العلم هي ما يعرف «بأسباب النزول» ونجد الروايات تتكفل في جانب كثير من الآيات ببيان الشأن الذي نزلت فيه، والقضية التي كانت سببًا في هذا التشريع، والإحساس الاجتماعي الذي تهيأ له وتطلبه، ودعا إليه وترقبه.

ومن أراد أن يتجلى له ذلك؛ فليرجع إلى هذه الأسباب في كثير من الآيات التشريعية، في شئون الزواج والطلاق واللعان والنفقات والمهور، وفي شئون الحجاب ودخول البيوت وآداب الاجتماع العامة والخاصة بين الأسر والأفراد والمرءوسين والرؤساء، وفي شئون العبادة وشروطها ورخصها، ونحو ذلك.

ومن أمثلة ذلك مسألة «المجادلة»: وهي امرأة كان زوجها قد ظاهر منها: حدث الرواة أن أوس بن الصامت قال لزوجته خولة بنت ثعلبة، وقد غضب لمراجعتها إياه في شأن من شئونه: أنت عليَّ كظهر أمي. وهي عبارة كان العرب في جاهليتهم يحرمون بها نساءهم على أنفسهم، فلما سكن غضبه أراد أن يعاودها، ولكنها أبت حتى تستفتي في أمرها رسول الله ﷺ: فانطلقت إليه، وقصت عليه قصتها، فقال لها رسول الله ﷺ: ما أراك إلا قد حرمت عليه، فراجعته وقالت: يا رسول الله إنه ما ذكر لفظ الطلاق، فقال لها: لم ينزل عليَّ في أمرك شيء، وما أراك إلا قد حرمت عليه، فظلت تراجع رسول الله ﷺ وتجادله وتقول: يا رسول الله إن أوسًا

تزوجني وأنا شابة مرغوب فيّ، فلما خلا سني، ونثرتْ بطني – أي كثر أولادي – جعلني عليه كأمه، وتركني إلى غير أحد، فإن كنت تجد لي رخصة يا رسول الله فحدثني بها، فلا يزيد الرسول ﷺ على أن يقول لها: لم ينزل في أمرك شيء وما أراك إلا قد حرمت عليه؛ ثم اتجهت المرأة إلى الله شاكية ضارعة تقول: رب أشكو إليك وحدتي، وشدة فاقتي، وما يشق على من فراق زوجي! رب إنك تعلم أن لي منه صبية صغاراً إن تركتهم إليه ضاعوا، وإن ضممتهم إليّ جاعوا!. فأذن الله لشكواها، وتقبل ضراعتها، وأنزل على نبيه ﷺ قوله: ﴿ **قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلا اللائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ، الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ، فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾ (المجادلة: ١– ٤).

فالظهار إذن كان نظاماً معروفاً عند العرب، وقد علم الله أنه نظام صائر بالتشريع الإسلامي إلى الإلغاء لأنه غير صالح للبقاء، ولكنه مع ذلك لم يعاجل بإلغائه، وتركه حتى تهيأ له الجو التام بعد وقوع هذه الحادثة المؤثرة، وإلحاح الزوجة على الله ورسوله ﷺ، ثم ألغاه.

وفي ذلك دلالة واضحة على أن التشريع القرآني لم يكن يأتي لمجرد أخذ الناس به وإملائه عليهم، وإنما كان يأتي تلبية للحاجة، ومجاراة لتطلب الحوادث والرأي العام إياه.

٣– نجد القرآن الكريم يقرن الأحكام التي يشرعها غالباً بما يدل على انبناء تشريعه فيها على مصالح الناس أنفسهم، وعلى أن أحوالهم تتطلبها، ولا تستقيم

بدونها، فيعطى بذلك فكرة واضحة عن أن المشرع لا يشرع لمجرد الرغبة في أن يشرع، ولكن ليحقق مصلحة معينة بعد أن تتضح حاجة المجتمع إلى تحقيقها، وعدم صلاحه بدونها.

ومن ذلك أنه يعلل لكثير من الأحكام تعليلات تبين أحيانًا الباعث الذي يبعث عليها، وأحيانًا المصلحة التي تتضمنها، وأحيانًا المضار التي تترتب على إهمالها وعدم الأخذ بها.

١- يقول الله تعالى في تحريم نكاح المشركات والإنكاح إلى المشركين: **﴿ وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلاَ تُنكِحُواْ الْمُشِرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُواْ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُوْلَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللّهُ يَدْعُوَ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾** (البقرة: ٢٢١).

لا شك أن أمر النكاح واختيار الزوجة أو الزوج أمر له أهميته وخطورته، ولاشك أن البيئة الإسلامية بيئة مقتطعة من بيئة العرب المشركين، وقد كانوا جميعًا أهل وطن واحد، وبينهم وشائج قربى وصلات معاملة، وأنواع من الصداقات والتعارف، فإذا أراد أحد المسلمين أو المسلمات أن يتزوج، ووقع اختيار الرجل على مشركة، أو خطب المرأة مشرك، فليس هذا عجبًا، وربما طغت عليهما عوامل الرغبة والحرص على هذه الزوجية فقدماها على عوامل الأخوة الدينية؛ فلما حرم الله زواج المشركين والمشركات قرنه بأمرين يُبَرِّرانه:

أحدهما: أن الاختيار الزوجي لم تقصره الطبيعة على جانب معين، حتى يشعر الإنسان بأنه إذا لم يفز ببغيته ويحقق طلبته من هذا الأفق بالذات فإنها لا تتحقق، ولكنَّ في أفقه الخاص المحيط به المشارك له في العقيدة والرأي؛ فرصًا للاختيار يتحقق بها مطلب من لا يريد التعنت، فيمكنه أن يجد زوجات مؤمنات وأزواجًا مؤمنين، وإذا كان في جانب المشركين والمشركات شيء من عوامل الإغراء والترجيح

أثار في نفسه الإعجاب، فليذكر أن الإيمان صفة ترجح سائر الصفات عند الموازنة؛ فلو أن أمة مؤمنة وُزنت بامرأة مشركة؛ لكان لها في نفس المؤمن رجحان وإيثار، ولو أن عبدًا مؤمنًا وزن برجل مشرك لكان له في نفس المؤمنة رجحان وإيثار؛ فهو بهذا يثير فيهم نخوة الإيمان، ويقابل بها نخوة المعاظمة والمكاثرة والتفاخر بالزوجية. ولاشك أنه يصيب من ذلك هدفه، فالقوم مؤمنون لا يعدلون بإيمانهم شيئًا من أغراض هذه الحياة.

الثاني: وصفه المشركين والمشركات في هذا المجال بقوله ﴿ **أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ** ﴾ (البقرة: ٢٢١) فإن معناه: كيف يعرض المؤمن نفسه وما عسى أن يرزق به من بنين وبنات ثمرة لهذه الزوجية إلى خطر الارتماء في أحضان الشرك المفضي إلى النار ؟وهل مَثل ذلك في القياس إلا كمَثَل امرئ يلقي بنفسه طائعًا مختارًا في النار ويظن أنه في حصانة منها وأنها لا تحرقه ؟ وهَبْه قد تحصن هو منها فهل يضمن حصانة ذريته ؟ لاشك أن الحزم هو الابتعاد عن النار جملة، والتماس الحياة في كنف آمن غير هذا الكنف.

٢- ويقول الله جَلَّ ثناؤه في أمر المحيض: ﴿ **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلاَ تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىَ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ** ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

فيعلل التشريع في ذلك، وهو وجوب اعتزال النساء في المحيض، وعدم قربهن إلا بعد التطهر، بعلة طبيعية يتقبلها كل عاقل حريص على نفسه وصحته، وهي أن هذا المحيض أذى؛ وفي هذا التعبير دقة وبراعة وإقناع، حيث جعله نفس الأذى، وأتى به صالحًا لأن يفهم منه معنى التأذي والنفرة من القذر والتنزه عنه، وأن يفهم منه معنى التأثير على الصحة وإلحاق الضرر بالبرآء المعافَيْن.

٣- ومن أمثلة ذلك - قوله جل ثناؤه: ﴿ **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ**

فيه قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ﴾ (البقرة: ٢١٧).

فهذه آية من الآيات التي نزلت في شأن القتال بين المؤمنين والمشركين، وقد كان المؤمنون يتحرجون من قتال المشركين في الأشهر الحرم؛ ولما حدث ما حدث في سرية عبد الله بن جحش إلى نخلة، وقُتل من المشركين مَن قتل، وأسر منهم من أسر، تساءل الناس من مؤمنين ومشركين: أيحل القتال في الأشهر الحرم ؟ كان المسلمون يتساءلون عن ذلك تحرجًا وتأثمًا من أن يفعلوه، ويظنون أنهم بذلك يرتكبون وزرًا عظيمًا، ويخرقون سياجًا محترمًا مقدسًا منذ عهد أبيهم إبراهيم؛ وكان المشركون يتساءلون عن ذلك تساءل الناقد المعارض الذي يتخذ من أفعال خصمه فرصة للتشنيع عليه والإثارة من حوله؛ فقد ورد أن قريشًا قالوا حين بلغهم أمر السرية وقتلاهم وأسراهم فيها: لقد سفك محمد الدم الحرام، وأخذ المال، وأسر الرجال، واستحل الشهر الحرام ! فنزل قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ ﴾ الآية: وفيها اعتراف صريح بأن قتالا تدور رحاه في الشهر الحرام كبير، وصد عن سبيل الله، وكفر به، وصد عن المسجد الحرام؛ فأقرت بذلك حرمة الأشهر الحرم، والأمكنة الحُرُم، واعترفت بقداستهما؛ ولكنها بينت بعد ذلك أن إخراج الناس من أوطانهم لمجرد اعتناقهم دين الحق، هو أكبر عند الله من القتال في الأشهر الحرم؛ وفتنةُ الناس عن دينهم هي أكبر إثمًا من القتل عامة، لأن القتل إزهاق للنفس، وتضييع للشخص، أما الفتنة فهي إبطال للعقيدة التي تفدى بالأرواح، ولا تفدى بها الأرواح؛ كما بينت أن هؤلاء المشركين لا همّ لهم إلا صد الناس عن دين الله، وزحزحتهم عما اعتنقوه عن عقيدة واطمئنان، ليردوهم عنه — إن استطاعوا — بكل وسيلة؛ وإذن فالمؤمنون في موقف المعتدى عليه، والمشركون في موقف المعتدي، وليس في شرعة الإنصاف والحزم أن يترك المعتدي يفعل ما يشاء، بينما المعتدى عليه مكبلاً مبهوتًا متحرجًا من أن يرد الاعتداء عن نفسه.

وانظر إلى ما عنيت به الآية الكريمة من إبراز الأثر المترتب على نجاح المشركين في فتنتهم إذا نجحوا، فإنها تقول للمؤمنين: ﴿ **وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾ (البقرة: ٢١٧) فتثير بذلك كل ما في نفوس المؤمنين من اعتزاز بالدين وحرص عليه ومقت للتحول عنه. وأي مؤمن يرضى بأن يرتد عن دينه، ويموت وهو كافر وتحبط أعماله في الدنيا والآخرة، ويكون من أصحاب النار الخالدين فيها ؟ لاشك أن هذه أخطار تتهدد المؤمنين في أعز شيء لديهم، وأن كل شيء يهون في سبيل درئها والتوقي منها، وبذلك تهيأت نفوس القوم لتقبل هذا التشريع، وسلّت من قلوبهم وساوس التحرج والتأثم التي كانت تستولي عليها.

وجاءت بعد ذلك الآياتُ الأخرى تقرر المبادئ الصالحة في هذا الشأن فتقول: ﴿ **وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ** ﴾ (البقرة: ١٩١)، ﴿ **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ** ﴾ (البقرة: ١٩٣)، ﴿ **الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ** ﴾ (البقرة: ١٩٤).

٤- ومن أبرز الأمثلة في هذا ما أحاط به القرآن الكريم تشريع الصوم من مبررات، وبيان للحكم والغايات، ومدافعة لما يرد على النفوس من استشعار صعوبته، ومناشدة بوصف الإيمان في شأنه.

ذلك أن الآيات التي شُرع بها الصيام تبدأ بنداء المؤمنين فتقول: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ** ﴾ وهو أسلوب من أساليب القرآن يُستعمل كثيراً في التشريع، فينادي الله عباده المؤمنين بأحب وصف إليه وإليهم، ويناشدهم بأكرم وصلة بينه وبينهم، فكأنه يقول: استمعوا إليَّ أيها العباد الذين آمنتم بي، وعاهدتموني بمقتضى هذا الإيمان على تقبل أحكامي، والنزول على أمري ونهيي، ولاشك أن المؤمن حين يفكر في هذا المعنى يحصل له نوع من التقبل والاستعداد النفسي لتلقي التشريع.

ثم يقول الله تعالى بعد هذا النداء المحبب للمؤمنين: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ (البقرة: ١٨٣)، فيبين من أول الأمر أنها فريضة مكتوبة. واستعمال مادة الكتابة في التعبير عن الفرض أو الإيجاب يأتي في القرآن حين يكون الأمر الذي أوجبه الله على عباده، فيه لون من ألوان التضحية فوق المألوف:

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ﴾ (البقرة: ٢١٦)، فإن النفوس من عادتها أن تنفر من القتال، وتستصعب التضحية بالنفس، وتعريضها للموت، فاستعمل لفظ ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ﴾ ليشعروا بأن هذا أمر لامناص منه، فهو ثابت متقرر ثبوتَ ما هو مكتوب مسجَّل.

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: ١٨٠)، فإن الشأن المعهود في الناس أن صاحب المال الذي يتركه ليورث عنه؛ إنما يتركه لأولاده، فهم أحب من يخلفه إلى قلبه بحكم الطبيعة البشرية والعاطفة الوالدية، أما الوالدان والأقربون فهم وإن كانوا ذوي صلة به وارتباط وثيق؛ لكنهم لا يصلون إلى هذه الدرجة في قلبه، ولذلك نرى الناس يحبون أن يكون لهم أبناء وبنات يرثون أموالهم من بعدهم، ومن لم يكن له أولاد يرثونه يشعر بشيء كبير من الحسرة والألم ولو كان له من والديه وإخوته من يرثونه، فالوُرّاث المحبوبون بحكم الفطرة والطبيعة الإنسانية، هم الأولاد، ولهذا كان من المناسب لمقتضى الحال في تشريع الوصية للوالدين والأقربين، أن يعبر عن هذه الفريضة بما يدل على شدة التمسك بها، والرغبة فيها، فقال عز شأنه: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ ﴾.

وقل مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ (المائدة: ٤٥).

فإن تشريع القصاص في النفوس، وفي الأطراف والجروح أمر يعتبر – عند بعض المشتغلين بالفلسفة التشريعية – صعبًا أو غير ظاهر الحكمة، فهناك فكرة تقول: إن القصاص يفقد المجتمع نفسًا أخرى زيادة على ما فقده من النفس الأولى، وقد غفلوا أو تغافلوا عن السر الذي فهمه العرب من قديم، من أن القتل أنفى للقتل، والذي عبر عنه القرآن أدق تعبير حيث يقول: ﴿ **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ** ﴾ (البقرة: ١٧٩)، فالقصاص وإن كان في الظاهر إضافة قتيل إلى قتيل، لكنه سيكون سببًا في تقليل عذر المجترئين على هذه الجريمة، فإن المرء إذا علم أنه إذا قتَل قُتل؛ أحجم عن القتل فتحيا بذلك نفوس كثيرة، فهو تشريع يجمع بين العدل في أخذ الجاني بجنايته، ووقاية المجتمع من آلاف الجرائم المتشابهة، ومثل ذلك يقال في شأن القصاص من الأطراف والجروح، فهم يقولون: تصوروا مجتمعًا يقضي فيه بأن تفقأ عين إنسان لأنه فقأ عين آخر، أو تصلم أذنه لأنه صلم أذن آخر، فأية وحشية قضائية هذه، وكم من حوادث الشجار اليومية في كل بيئة يفصل فيها على هذا النحو، والواقع أن هؤلاء يغفلون أو يتغافلون عن المعنى الذي يحققه تقرر العقوبة على هذا النحو، فإنها أولاً خاصة بالعمد، أما الخطأ فلا قصاص فيه، ثم هي إذا تقررت ونفذت وعرف الناس أنه لامناص منها. فإنهم يحتاطون كثيرًا، وكل إنسان يحافظ على ألا يقع منه اعتداء تكون نتيجته أن يقتص منه، فهي عقوبات تؤدي إلى الزجر، وتخيف المعتدين، وهي في الحقيقة لا تنفذ إلا فيمن يأتي معتديًا قاصدًا، فيفقأ عين إنسان، أو يصلم أذنه، أو يكسر سنَّه، وغالبًا يكون المعتدي بهذا الأسلوب لصًا أو مجرمًا خطيرًا، فيجب أن يأخذه المجتمع بالشدة. وألا تأخذه فيه رحمة، لينقطع دابر الجريمة، ويبرأ المجتمع من داء قد يستفحل ويعظم ضرره.

لهذا كان من حكمة القرآن أن يكون القصاص حتمًا لا تهاون فيه، فجاء التعبير عنه بلفظ الكتابة، لئلا يكون هناك مجال للترخص أو التسامح في تطبيقه، فقال تعالى: ﴿ **وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ** ﴾، وقال: ﴿ **مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ**

﴿ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ (المائدة: ٣٢)، وقال: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ﴾ (البقرة: ١٧٨)، ولما عُرض على رسول الله ﷺ حادثة فيها اعتداء عن قصد بكسر سنّ؛ تمسك ﷺ بالقصاص من المعتدي، فجعلوا يراجعونه، وجعل يقول: كتاب الله، القصاص[1]!

ونعود بعد هذا الاستطراد الموضّح، إلى آية تشريع الصوم، وما تضمنته من مبررات وبيان لحكمة هذا التشريع، فنقول:

وقد أشارت الآية إلى أن هذا التشريع ليس جديداً، فإن الله كتبه على السابقين من قبلنا كما كتبه علينا، ولاشك أن هذا من شأنه أن يؤنس النفوس ويبسطها إلى تقبله، فإن الناس حين يعلمون أن هذا مقرر من قديم، يسهل عليهم قبوله، ويعلمون أنه قد نفذ وطبق من قبل، فلا مجال للتردد في شأنه.

ثم أشارت الآية إلى الغاية التي ترجى من الصوم فقالت ﴿ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾، وهو تبرير جديد يضاف إلى ما سبق، وبيانه أن الصوم من شأنه أن يعوّد الناس عادة المراقبة وحجز النفس عن شهواتها، وذلك هو مبدأ «التقوى» وغرس خلق الضمير الحي الذي من شأنه أن يجعل صاحبه يحاسب نفسه على كل صغيرة وكبيرة.

ويمكننا أن نكتفي بهذا القدر من تفصيل ما جاءت به الآية من المبررات والحكم وإثارة الرغبة إلى القبول والتشجيع عليه، ونشير إلى ما جاء بعد ذلك من قوله تعالى: ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ﴾ لإفادة أنها فترة قليلة من السهل تحمُّل المشقة فيها، ومن قوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ (البقرة: ١٨٤)، ثم من قوله: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ (البقرة: ١٨٤)، ثم من قوله: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ ﴾ (البقرة: ١٨٥) إشعاراً بفضل هذا الشهر، وأن من أهداف الإسلام في تقرير صومه على المؤمنين، وربط قلوبهم بذكرى أعظم أساس قام عليه دينهم، وهو كتاب الله، ثم

---

(١) البخاري عن الربيع بنت النضر ك/ الصلح ب/ الصلح في الدية (٢٥٠٤).

من قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

فكل هذا ساقه القرآن الكريم في آيات الصوم الذي هو تضحية واحتمال، ليحيط هذا التشريع بكل ما من شأنه أن يبعث النفوس إلى تقبله، ويُظهر المكلفين على حكمه وغاياته، وذلك من رحمة الله تعالى ولطفه، ولو شاء لأمرهم بما شاء باسم الألوهية منه، والعبودية منهم، دون تعليل أو تفصيل..

٥- ومن ذلك قوله تعالى في أحكام الطلاق من سورة البقرة:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لَّتَعْتَدُواْ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلاَ تَتَّخِذُوَاْ آيَاتِ اللّهِ هُزُواً وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٣١).

ومن تأمل هذه الآية الكريمة، وعرف سبب نزولها، يجدها تشرع حكمًا من الأحكام الاجتماعية الهامة، وذلك هو رعاية حق المرأة في نفسها، والمحافظة على كرامتها، حين يبدو لزوجها أن يتلاعب بها، ويسيء إليها انتقامًا منها، وهي تحيط هذا التشريع بمناشدة قوية للرجال فيها كثير من التخويف، وفيها كثير من العظة، وفيها إلي هذا وذاك بيان للعواقب الوخيمة التي تعود على الأزواج العابثين الهازئين بنعمة الله في الزوجية.

أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنه قال: كان الرجل يطلق امرأته ثم يراجعها قبل انقضاء عدتها، ثم يطلقها، ثم يفعل ذلك يضارُّها ويعضُلها فانزل الله هذه الآية، وأخرج ابن جرير أيضًا عن السدّي قال: نزلت في رجل من الأنصار يدعى ثابت بن يسار، طلق امرأته حتى انقضت عدتها إلا يومين أو ثلاثة فراجعها ثم طلقها مضارة، فانزل الله تعالى: ﴿وَلاَ تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لَّتَعْتَدُواْ﴾ (البقرة: ٢٣١).

إن هذا السبب الذي ذكر في نزول هذه الآية، يصور لنا حالة كانت تسود

المجتمع، يدل عليها هذا الصنيع من ثابت بن يسار وأمثاله من الأزواج، فقد كانوا في جاهليتهم يسيئون إلى النساء، ويعاملونهن كما لو كنّ متاعًا مملوكًا أو حيوانًا أعجم، فكان من أساليبهم المنكرة محاولة عضل المرأة ومنعها من أن تتزوج إذا انفصلت بالطلاق من زوجها الأول، والذي فعله ثابت بن يسار يهدف إلى هذا الغرض من التعطيل والتعويق ضررا واعتداء، فأراد الله تعالى أن يبطل هذا الخلق الاجتماعي، ويستل هذا الروح الخبيث الذي يوحي به، فأمر الرجال إذا طلقوا نساءهم فبلغن أجلهن أن يختاروا جادين بين واحد من أمرين: إما إمساك هؤلاء النساء، أي إعادتهن إلى عصمتهم، وحينئذ عليهم أن يعاملوهن بالمعروف، وإما تسريحهن أي مفارقتهن بمعروف، فكلمة «المعروف» قد استعملت في جانب الإمساك وفي جانب التسريح، وإن لها لوقعًا جميلاً على الأسماع والقلوب، فوصف المعاملة المطلوبة بها في حالي الإمساك والتسريح، فيه إغراء بتقبل الحكم، لأن المعروف محبوب مرغوب، وفيه زجر عما كانوا يفعلون بالإيماء إلى أنه منكر، والمنكر مكروه مستبشع. ثم تنهي الآية عن إمساك الضرار بنية الاعتداء، فتصف صنيع الجاهلية بصفتين كل منهما تدعو إلى اجتنابه والتنزه عنه: أحداهما صفة «الضرار» وهي صيغة من الضرر تفيد الاشتراك فيه من جانبين، وتوحي بأن الرجل في هذه الحالة يضرها ويضر نفسه كذلك بما يعود عليه من الإثم ومن عواقب الفعل، والصفة الأخرى نية الاعتداء والمؤمن لا يقف نفسه أبدًا موقف المعتدي، ثم تبرز الآية هذا المعنى الذي أشارت إليه، فتفصح عنه حين تقول ﴿**وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ**﴾ (البقرة: ٢٣١)، وظلم النفس بهذا الفعل راجع إلى أنه اعتدى، ومن شأن المعتدي أن يظل مضطرب النفس، متوقعًا عواقب اعتدائه، وراجع أيضًا إلى أنه سيعرض نفسه لغضب زوجته السابقة وغضب أهلها، فقد ترتكب هي ما يضره انتقامًا منه، وهي كانت صاحبته وملابستَه والمطلعة على أحواله وأسراره والعارفة بما يؤلمه ويشقيه، وقد يرتكب أهلها ذلك غيرة عليها، وحميّة لها، وهذا كله غير غضب الله عليه وتعرضه لنتائج هذا الغضب في الدنيا

وفي الآخرة. ثم تزيد الآية أمر هذا الصنيع بيانًا، وتومئ إلى وخيم عاقبته حين تقول: ﴿ وَلاَ تَتَّخِذُواْ آيَاتِ اللّهِ هُزُواً ﴾ فتجعل الأمر عدوانًا موجهًا إلى آيات الله، التي هي أحكامه ومبادئه وما شرعه للناس من عدل ينافيه هذا الظلم وهذا العدوان، وبذلك تصور الظالم المعتدي في صورة المواجهة لآيات ربه مواجهة العابث بها، الهازئ منها، وهو تصوير مخيف لمن يعرفه ويدرك ما ينطوي عليه من تهديد ووعيد. ثم تعود الآية بعد هذا التخويف إلى نوع من المناشدة وتحريك العواطف فتقول: ﴿ وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ ﴾ أي بالزوجية وما جعل فيها من مودة ورحمة، فلا تفسدوها ولا تبطروها بالإسفاف ومطاوعة الهوى والاسترسال في الظلم والبغي ﴿ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٣١)، فهو سيحاسبكم محاسبة من يعلم نواياكم وخفايا نفوسكم.

هذا ما أحاطت به الآية هذا الحكم لتخلعه من المجتمع، أو تخلع المجتمع منه، وتهيء له أسباب التقبل والثبات والاستقرار.

وقد جاءت بعد ذلك آية أخرى في حكم آخر له اتصال أو قرب من هذا الحكم هو تحريم عضل النساء أي منعهن من أن ينكحن من شئن إذا تراضوا بينهم بالمعروف، وذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْاْ بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٢٣٢).

فمما ذكر في أسباب النزول ما أخرجه البخاري وغيره في سبب نزول هذه الآية من حديث معقل بن يسار، قال: كان لي أخت فأتاني ابن عم لي فأنكحتها إياه، فكانت عنده ما كانت ثم طلقها تطليقة ولم يراجعها حتى انقضت العدة، فهويها وهويته، - يعني أحبها وأحبته ورغب كل منهما في الرجوع إلى صاحبه.. ثم خطبها مع الخُطاب، فقلت له: يا لُكَع! أكرمتك بها وزوجتكها فطلقتها ثم جئت

تخطبها، والله لا ترجع إليك أبداً، وكان رجلا لا بأس به، وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه، فعلم الله حاجته إليها، وحاجتها إلى بعلها، فأنزل الله هذه الآية.. قال معقل بن يسار: ففيَّ نزلت، فكفَّرت عن يميني وأنكحتها إياه.. وفي لفظ: فلما سمعها معقل قال: سمعا لربي وطاعة ثم دعاه وانكحها إياه[1].

وفي أسباب النزول روايات غير هذا، ومهما يكن سبب الحكم فإن الآية تؤكده وتحيطه بتوصية قوية، إذ تذكر فيه بالإيمان بالله واليوم الآخر، وتقرر أن ذلك أزكى وأطهر، وأن الله الذي شرعه يعلم ما فيه من المصلحة ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾.

هذا ولو ذهبنا نستقرئ التعليلات التي ذكرها القرآن الكريم للأحكام لطال بنا هذا الاستقراء: ويكفي أن نضم إلى ما ذكرناه من الأمثلة مفصلاً، أمثلة أخرى نكتفي فيها بالإشارة:

فمن ذلك قوله تعالى في سياق ما أحل وما حرم من الطعام وغيره: ﴿**قُل لاَّ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ**﴾ (المائدة: ١٠٠)، جملة على اختصارها بديعة الفوائد، نفهم منها أن الله – جلت حكمته – لا يحلل، ولا يحرم ما يحرم، لمجرد أن يتعبدنا بذلك، ولكن لمعان فيما أحل وفيما حرم، هي طيب الطيب، وخبث الخبيث؛ ونفهم منها أن الخبيث خبيث ولو كثر وأغرى وفتن، وأن الطيب طيب ولو قل وزوحم وصرفت عنه العيون.

وقوله تعالى في تعليل ما شرعه في شأن شاهدي الوصية: ﴿**ذَلِكَ أَدْنَى أَن يَأْتُواْ بِالشَّهَادَةِ عَلَى وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُواْ أَن تُرَدَّ أَيْمَانٌ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ**﴾ (المائدة: ١٠٨).

وفي تعليل جعل شهادة امرأتين بمثابة رجل واحد ﴿**أَن تَضِلَّ إْحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى**﴾ (البقرة: ٢٨٢).

وفي قصر تولي الكفار بعضهم على بعض، وعدم إباحته للمؤمنين ﴿**إِلاَّ تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ**﴾ (الأنفال: ٧٣).

---

(١) الترمذي عن معقل بن يسار ك/ تفسير القرآن ب/ ومن سورة البقرة (٢٩٠٧).

وفي توصية المؤمنين برعاية الأدب مع أزواج النبي ﷺ ﴿ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ ﴾ (الأحزاب : ٥٣) .

وهكذا تحاط الأحكام بجميع مبرراتها، وتكون لها هذه التعليلات وأمثالها بمثابة « مذكرات إيضاحية » تبين الغرض منها، والباعث عليها، والضرر الذي يتوقع إذا لم تشرع .

٤- وفي تاريخ الأطوار التي مرت بها الخمر والميسر حتى انتهى أمرهما إلى التحريم، ما يدل على رعاية هذا المعنى في التشريع - أي تهيئة المكلفين لقبوله وتطلبهم إياه -؛ فالقرآن الكريم لم يحرم الخمر والميسر ابتداء، ولكن ترك الناس حتى شعروا بآثارهما السيئة في المجتمع، وبما لهما من مفاسد، وما ينجم عنهما من شرور، وكان من آثار هذا الشعور أنهم سألوا النبي ﷺ عن حكمهما، فنزل عليه قوله تعالى : ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ (البقرة : ٢١٩)، وصف الإثم بأنه كبير، وعبر عن المنافع بعبارة تشعر بهوانها وقلة جدواها، ولكنه على كل حال لم يصادم المكلفين بإنكار ما هم مقتنعون به على نحو ما، وكأنه يريد منهم أن يدركوا بأنفسهم أن هذه المنافع لا تذكر بجانب الآثار السيئة والمضار الكبرى، وترك لهم الفرصة حتى يتبينوا ذلك ويؤمنوا به إيمانًا عميقًا، فلما استقر ذلك في نفوسهم، وأصبح الجو مهيأ لتشريع الحكم تمام التهيؤ، حسم الأمر فحرم الخمر والميسر تحريمًا قاطعًا معللا؛ إذ يقول : ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ (المائدة : ٩٠، ٩١) .

فقد قصرهما على وصف الرجس بعد أن كان يشير إلى ما هو شائع عندهم من منافعها الضئيلة .

ثم أمر باجتناب ذلك الذي هو رجس من عمل الشيطان بعبارة حاسمة هي

قوله: ﴿ فَاجْتَنِبُوهُ ﴾ بعد أن كان يشير إلى هذا دون نص عليه، حيث أثبت الإثم الكبير والمنافع الضئيلة مما يحكم العقل معه بالحرمة.

وكما مهد للحكم بوصف المحكوم عليه بأنه ﴿ رِجْسٌ ﴾، و﴿ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ ﴾ أتبعه ببيانين:

أحدهما إجمالي يبين الغرض من التشريع وهو قوله: ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ أي إنما شرعنا لكم اجتناب ذلك ليُرجَى أن تفلحوا، والفلاح لفظ واسع المدلول لا يدع شيئًا من أسباب السعادة والطمأنينة والرضا والعافية إلا شمله.

والآخر تفصيلي يوضح به كون هذه الأشياء ﴿مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ مبرزًا آثارها السيئة في المجتمع بأسلوب قوي مؤثر، وذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ ﴾ إلى آخر الآية، حيث ذكر العداوة والبغضاء وهما جماع أسباب القلق والاضطراب والشقاء وألوان البلاء، وذكر الصد عن ذكر الله وعن الصلاة، فمس بذلك عاطفة الإيمان في المؤمنين وأثار اشمئزازها. ثم خاطبهم بهذه الجملة الاستفهامية الرائعة في معناها التي من شأنها أن تُلقَى للمقتنعين: ﴿ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ .

نعم إن سائر الأحكام والقوانين التي أتي بها القرآن الكريم لم تتطور كلها على هذا النحو الذي تطور إليه الأمر في الخمر والميسر، ولم تأخذ كلها في الاحتياط والتدرج هذه الخطوات الوئيدة؛ ولكن ينبغي أن يعلم أن الأمر في كل حالة كان مبينًا على تقدير ظروف المجتمع، ومدى استعداده، ومقدار تأثره؛ وربما اتخذت في بعض النواحي وسائل أخرى للإقناع غير تركهم وما يبعثه التدرج في نفوسهم من الاقتناع الشخصي كما رأينا في المظاهر الأخرى التي بينا بها قيام التشريع القرآني على هذه الدعامة.

وهكذا يتبين أن الدعامة الأولى من الدعامات التي يقوم عليها التقنين والتشريع، ويستحق من أجلها البقاء والاحترام، قد برزت في التشريع القرآني بروزًا واضحًا، حيث لم يأت حكم من أحكامه، إلا والأمر يتطلبه، والإحساس العام للمكلفين يترقبه، وهو مقتنع به بفطرته، أو بعد البيان من العليم الحكيم.

الدعامة الثانية
إقناع المكلفين بشرعية السلطة
التي يصدر عنها التشريع

وأما الدعامة الثانية: ونقصد بها إقناع المكلفين بشرعية السلطة التي عنها يصدر التشريع، فإننا نجد القرآن الكريم يهتم بها أيضًا، ويعمل على أن تكون واضحة في نفوس الناس، حتى تكون أحكامه متقبَّلة بما ينبغي لها من قبول حسن عند المكلفين.

إن التشريع إلزام وتكليف، يفرض فيه المشرع إرادته على طائفة من الناس ويأخذهم بها، ويجعلها نظامهم الذين يسيرون عليه. ولا يحق لهم التفلت أو التخفف منه؛ والفطرة تقضي بأن يكون الملزِم والمشرّع ذا سلطان مسلم به، تخضع النفوس لإرادته، وتذعن لحكمه؛ وهذا السلطان قد يكون قائمًا على القوة المادية، والقهر بالغلبة؛ فلولا ذلك ما بقي، ولولا ذلك ما رضي به الراضون، وخضع لهم الخاضعون؛ وقد يكون مستمداً من الهيبة المعنوية والاحترام الروحي، وتقبل المكلفين له عن رضا نفسي وإيمان قلبي، سواء أكان هو جديراً بذلك في نفس الأمر، أو ليس جديراً به.

ولذلك شهد العالم في أطواره المختلفة أنواعًا من التشريعات، اختلفت مصادرها، واختلفت هذه المصادر حظوظها من الاحترام والتقدير والبقاء. شهد العالم تشريعات القوة والضغط والجبروت، حين يكون أصحاب السلطة مغتصبين للأمر، ولا يعتمدون في حكمهم على حق مشروع، وإنما يعتمدون على القوة والبطش والتنكيل بمن يقف في سبيل رغباتهم، فتبقى هذه التشريعات ما بقيت القوة التي تستند إليها، حتى إذا انهارت، انهارت معها غير مأسوف عليها. وشهد

العالم نوعًا آخر من التشريعات لا يعتمد على القوة والإرهاب. ولا يقوم على البطش والتنكيل، ولكنه يعتمد على الخداع والتضليل واستغلال جهل المحكومين أو غفلتهم أو سذاجتهم؛ وتلك هي تشريعات الأحبار والرهبان والرؤساء المتصدرين باسم الأديان؛ كانوا يحلون ما يشاءون، ويحرمون ما يشاءون، وكان الناس لفرط عمايتهم وجهالتهم يتقبلون منهم ذلك، ويتخذونهم أربابا ينزلون على أحكامهم، ويرضون بتحليلهم وتحريمهم؛ وقد بقي لهذه التشريعات سلطانها وقبولها عند الناس ما بقيت الجهالة والضلالة، حتى إذا انكشف الغطاء، وانجلت الغشاوات، وأفاق العقل البشري أو رشد وحصف، تزلزلت هذه التشريعات بتزلزل مصادرها، وانطوت مع التاريخ كما انطوى أصحابها.

ثم كان لابد أن يدرك الناس أنهم متساوون في الإنسانية، وأن أحدًا منهم لا يمتاز عن غيره بميزة تجعله مشرعًا للآخرين، وتلزمهم بقبول تشريعه، فهم جميعًا مخلوقون لخالق واحد، وهم جميعًا مملوكون لمالك واحد، هو الذي خلقهم وأنعم عليهم، فله وحده حق التصرف فيهم، والأمر والنهي، وأن يقول هذا حلال وهذا حرام. كان لابد أن يدرك الناس هذا، لأنه هو الواقع الصحيح في نفس الأمر، ولأنه هو الذي تستقيم عليه شئون البشر، ويستقر معه أمر التشريع؛ ولهذا جاءت الدعوة إلى التوحيد والإيمان بإله خالق قادر منعم، وإلى جانبها الدعوة إلى نبذ الأرباب من الرؤساء والأحبار والرهبان الذين زعموا لأنفسهم حق التحليل والتحريم؛ فانحصرت الربوبية في الله حكمًا وتشريعًا، كما انحصرت فيه جل جلاله خلقًا وإنعامًا وتصريفًا. بذلك جاءت الرسل، وبذلك نزلت الكتب، وقد أوضح القرآن الكريم هذا المعنى وجلاه حتى لم يعد في شأنه أدنى خفاء.

١- فالله سبحانه وتعالى هو «المشرع» لأنه الخالق المالك المنعم المتصرف، والناس جميعًا خاضعون لسلطانه بحكم ربوبيته وعبوديتهم: **﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ**

بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ﴾ (آل عمران: ٦٤)، ﴿ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ﴾ (النحل: ١١٦)، ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلاَلاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴾ (يونس: ٥٩)، ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾ (الأنعام: ٥٧)، ﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ﴾ (التين: ٨)، ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيراً مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ (المائدة: ٤٩، ٥٠)، ﴿ وَاللَّهُ يَحْكُمُ لاَ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ (الرعد: ٤١)، ﴿ وَلا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ﴾ (الكهف: ٢٦).

٢- ومثل ذلك ألفاظ: شرع وشريعة وشرعة ونحوها، فقد جاءت كلها مضافة إلى الله على أن الأمر فيها له، ومنفية عما سواه أو منكرَة عليه:

﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ﴾ (الشورى: ١٣)، فكل الشرائع هو الذي شرعها ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ (المائدة: ٤٨)، ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (الجاثية: ١٨)، ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ ﴾ (الشورى: ٢١).

٣- ومثل ذلك أيضاً ألفاظ التحريم والتحليل:

﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾ (الأنعام: ١٥١)، ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُواْ مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ (الأنعام: ١١٩)، ﴿ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الأُنثَيَيْنِ ﴾ (الأنعام: ١٤٣ أو ١٤٤)، ﴿ قُلْ هَلُمَّ

﴿ شُهَدَاءكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللّهَ حَرَّمَ هَذَا ﴾ (الأنعام: ١٥٠)، ﴿ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ﴾ (التحريم: ١)، ﴿ فَيُحِلُّواْ مَا حَرَّمَ اللّهُ ﴾ (التوبة: ٣٧)، ﴿ قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ ﴾ (التوبة: ٢٩)، ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ ﴾ (المائدة: ٨٧)، ﴿ وَقَالُواْ هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لاَّ يَطْعَمُهَا إِلاَّ مَن نّشَاء بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لاَّ يَذْكُرُونَ اسْمَ اللّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاء عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِم بِمَا كَانُواْ يَفْتَرُونَ وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاء سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ ﴾ (الأنعام: ١٣٨، ١٣٩).

إلى غير ذلك من الآيات التي يغرس بها القرآن في نفوس المؤمنين مبدأ الحكم الصحيح والتشريع الصحيح، من أن الحكم لله والتشريع لله، والتحليل والتحريم لله، وأنه ليس لأحد من المخلوقين أن يحكم أو يشرع إلا بما حكم الله وشرع الله.

٤- وقد بيّن القرآن في هذا أن الرسل لا يأتون بشيء من التشريع ولا يحرمون ولا يحلون إلا بإذن الله، وإنهم إنما يبلغون أحكام الله؛ ولذلك نجد في الكتاب الكريم مثل قوله تعالى:

﴿ مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ ﴾ (النساء: ٨٠)، ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥)، ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ ﴾ (آل عمران: ٣١).

ويعتبر القرآن أمر الأنبياء في ذلك مستمداً من أمر الله، حيث وهب كلا قسطا من الحكم والتشريع باسمه تعالى وإذنه:

وفي ذلك يقول عن موسى عليه السلام: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ (القصص: ١٤).

وعن يوسف عليه السلام: ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ (يوسف: ٢٢).

وعن لوط عليه السلام: ﴿ لُوطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ (الأنبياء: ٧٤).

وعن داود وسليمان عليهما السلام: ﴿ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ (الأنبياء: ٧٩).

وقد دعا إبراهيم صلوات الله عليه ربه فقال: ﴿ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ (الشعراء: ٨٣).

إلى غير ذلك من الآيات.

وقد أجمل القرآن الكريم مصادر التسريع في قوله تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ (النساء: ٥٩).

فالمصدر الأول هو القرآن الكريم، وإطاعة الله هي العمل به؛ والمصدر الثاني هو السنة، وإطاعة الرسول ﷺ هي العمل بها؛ والمصدر الثالث هو إجماع أولي الأمر وأهل الحل والعقد الذين تثق بهم الأمة، وطاعتهم هي النزول على ما اتفقوا عليه. والرضوخ لما حكموا به استنباطًا من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ فإذا وجد شيء لم يتفقوا عليه، بل تنازعوا فيه واختلفوا، عرض ذلك على الكتاب والسنة، وعمل بما يرشدان إليه، ويدلان عليه.

وهكذا يتبين أن المصادر كلها راجعة إلى مصدر واحد هو الله جل علاه، وأن القرآن يحرص على أن يكون المؤمنون مطمئنين إلى أن مصادر تقييدهم وإلزامهم وتكليفهم هي مصادر لها هذا الحق، وليس أحد أن ينازعها فيه، أو يتفلت من سلطانه، وأنه يحقق بذلك الدعامة الثانية من دعائم التشريع والتكليف، ويكسب

القوانين والأحكام التي شرعت على هذا الأساس هيبتها وقداستها.

هذا وقد شاع واستفاض على الألسنة في عصرنا الحاضر أن الأمة مصدر السلطات، وأن من بين هذه السلطات سلطة التشريع، فهي باسم الأمة.

ولا ينبغي أن يظن بهذا منافاة لما قلناه من أن التشريع لله، فإن سلطة الأمة لابد أن تتركز في دستور يرسم للعاملين باسمها مبادئ الحكم ومناهج التشريع؛ ودستور الأمة الإسلامية الذي يرجع إليه، ويبنى الحكم والتشريع على أساسه هو الكتاب والسنة، في دائرتيهما يكون النظر، وعلى هداهما تسير الأمة في تنظيم شئونها ورسم سياستها وتشريعها؛ فالأمة مصدر السلطات بهذا المعنى، في حدود ذلك الدستور السماوي الذي يجب أن يخضع له كل نظام وكل حكم، وأن يرد إليه ما يكون من نزاع أو خلاف.

الدعامة الثالثة

إقناع المكلفين بأن التشريع جاء بقدر الحاجة، وعلى قدر الاستطاعة وأن غايته التوجيه إلى الصراط المستقيم

قد يقتنع بعض الناس بحاجتهم الماسة إلى التقيد بتشريع معين، في جانب معين، وبأن السلطة التي صدر عنها هذا التشريع هي سلطة ذات حق مُسلم به في إصداره وتنفيذه. وبهذا وذاك يتهيأ لهذا التشريع عاملان من عوامل تقبله، وارتياح النفوس إليه، والنزول على حكمه.

ولكنّ هناك عاملا ثالثا لابد منه في استقرار هذا التشريع، وبقائه محترمًا، وعدم تعرضه للعواصف النفسية التي من شأنها إذا ثارت أن تقتلع القوانين، وتطيح بالنظم.

هذا العامل هو ما نعنيه بقولنا:

الدعامة الثالثة: من دعائم الاستقرار في التشريع القرآني، وهي إقناع المكلفين بأن هذا التشريع قد جاء على قدر الحاجة دون شطط ولا قصور، وعلى قدر الاستطاعة دون إعنات، وأنه يرمي إلى التوجيه والتهذيب والإصلاح.

والمنهج التشريعي للقرآن الكريم – وهو الذي تجري عليه السنة النبوية أيضًا – يقوم على أمور ثلاثة:

أحدها: كون الشريعة وسطًا أو «صراطا مستقيما».

والثاني: مجيء التكاليف في حدود الاستطاعة البشرية، وهو ما يعبر عنه أهل الشرع بنفي الحرج.

والثالث: الإيحاء والتوجيه.

وإليك الكلام عن كل واحد من هذه الثلاثة في فصل مستقل:

١- وسطية الإسلام

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾
(البقرة: ١٤٣)

١- اقتضت حكمة الله تعالى أن يخلق الإنسان مركبًا من روح وجسم حتى يكون صالحًا للماديات والمعنويات معًا، ولم يجعله كالملائكة روحانيًا صرفًا، لأن عمارة هذا الكوكب الذي نعيش عليه تقتضي هذا اللون من الخلق المزدوج الطبيعة: تقتضي «المادية» لأن الكون مشحون بالمادة، فلو كان سكانه روحانيين لما انتفعوا بها، ولما التفتوا إليها، ولظلت معطلة ساذجة يتفاعل بعضها تفاعلاً يؤدي به إلى الفناء، وبعضها تفاعلاً يؤدي به إلى التوالد الساذج الذي لا تلبث ثمراته أن تلتحق بأصوله فتهمل وتعطل، فلا يتحقق المقصود من إثارة الأرض وعمارتها، وتقتضي مع ذلك «الروحية» لأن سكان هذا الكوكب لو كانوا ماديين صرفًا، ولم تكن لهم معنويات يدركونها ويقصدون إليها، ويتمتعون بها نفسيًا كما يتمتعون بالمادة؛ لكان قصاراهم أن يكونوا كالحيوان الأعجم، أو كالوحوش في الغاب، ولما أدركوا الخالق، وعرفوا حقه، وتوجهوا إليه بالعبادة، ولما كانت الحياة إلا ظلمات مادية لا يتخللها أي ضوء من أضواء العقل والروح التي هي من غير شك سر الإنسانية وقوامها.

٢- خلق الإنسان - لهذه الحكمة - على هذا النحو الجامع بين المادية والروحية، فكان لابد له من الاعتراف بحقوق فطرته وميوله وعواطفه، لابد من الاعتراف بانه إنسان يشتهي أن يأكل، ويشرب، ويلبس، ويتزوج، ويجتمع، ويغدو، ويروح، ويسافر، ويقيم، ويصادق ويعادي، ويحارِب ويحارَب، ولابد من الاعتراف بأنه

بحكم بشريته طموح نزاع إلى المعرفة والتوسع، وإلى أن يكشف الأسرار، ويعرف الأسباب، وينتقل من مجهول إلى معلوم، ويخطئ ويصيب، ويركب الأخطار، ويتعرض للمغامرات. كل هذا مما يلائم طبعه وما فطر عليه، ولا يمكن أن يُلزمَ بما ينافر هذا الطبع، ويجافي هذه الفطرة: لا يمكن أن يُلزمَ بالقبوع في كهف أو مغارة أو جبل من الجبال لا يأكل إلا من أعشابها، ولا يشرب إلا ما يَشْتَفُّه من رمالها، أو يلتقطه من نداها أو مطرها، لا يمكن أن يكبِّل نشاطه الإنساني، وتقييد إمكانيته البشرية واستعداداته الطبيعية بقيد ينافيها ويبطلها أو يعوقها ويحول بينها وبين الغاية المقصودة منها. فلا يمكن أن يقال له «جُعْ» وقد جعلتْ له معدة وأمعاء وجهاز كامل يقتضي أن يأكل، ولا يمكن أن يقال له: «اكتف بالضروري» وقد خلقتْ له غدده وأجهزته الهضمية وما يتصل بتقويمه وبنيته خلقًا يستدعي أن يتوسع في ذلك، وأن يترفه أحيانًا، وأن يتمتع متاعًا حسنًا يَشْرَح به صدراً، ويَقَر به عينًا، ويعرف معه نعمة الله عليه، ولا يمكن أن يقال له «انقطع عن العمران» وهو مدني بالطبع، «ولا تبَتلْ» وهو جزء من نوع لا يكمل ذكره إلا بانثاه، ولا أنثاه إلا بذكره. ولا يمكن أن يقال له «إلغ عقلك في كل شيء» وقد خلق الله له هذا العقل ليفكر وينظر ويستنبط...

وهكذا، فالفطرة تأبى ما ينافيها، وهي الباقية في الإنسان الراسخة فيه، وكل ما سواها فهو طارئ عليها، متأثر بها، لا يستطيع أن يزيلها، ولا يقوى على أن يحيلها.

٣– وقد قامت الشريعة الإسلامية على رعاية هذه الفطرة في كل ما جاءت من أحكام، سواءاً في جانب العقيدة، أو في جانب المناهج والشرع العملية والخلقية ورسوم العبادات، وهذا الروح الذي يسيطر على جميع الأحكام هو «الوَسَطية» أي الاعتدال والتوسط بين الأطراف، وهو الذي يلائم الطبيعة المزدوجة للإنسان، إذ يرعى حق الجسم وحق النفس، ويوائم بين مقتضيات هذا وذاك، ويحفظ التوازن الذي لابد منه بينهما، ولذلك وُصف الإسلامُ بأنه «دين الفطرة» تعبيراً عن هذا

المعنى، وأخذا من قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٣٠).

كما وُصفت الأمةُ التي شرع لها هذا الدين الوسط، بأنها أمة «وسط» أي معتدلة لأنها ذات المقاييس المعتدلة، والمناهج المعتدلة. التي جُعلت لتكون هُدىً للناس، وفصلاً بينهم. وذلك ما قرره القرآن الكريم في الآية التي صدرنا بها هذا الفصل: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: ١٤٣).

ومعنى كون الأمة شهداء على الناس أن مقاييسها هي المقاييس الصحيحة، وسننها هي السنن القويمة، وذلك أن الأمم إذا صلحت واستقامت واعتدلت كانت نموذجًا لغيرها من الأمم في أفعالها وأقوالها، وما يُعد صلاحًا وما يعد فسادًا، واليوم، وقد تأثر الناس بالقوة والمال والعزة والمنعة؛ أصبحت الأمم الغربية هي الأمم التي يحْتكمُ إليها في المقاييس، والصلاح والفساد، والعدل والظلم، فكأنهم هم الشهداء على الناس، وما ذلك إلا بأن المسلمين تنحَّوا من مركزهم العالمي الذي بوأهم الله إياه في سالف الزمان.

ومعنى كون الرسول ﷺ شهيداً على هذه الأمة الوسط: أن الله تعالى عهد إليه بهذه الشريعة فأنزل عليه كتابها، وأوحى إليه بيانها وتفصيلها، وجعل سنته وطريقته هي مفتاحها ومدخلها والفيصل الحاسم فيما عسى أن يكون من خلاف في فهمها.

فالرسول ﷺ شهيد على المؤمنين، وقوله هو الفصل فيما شجر بينهم: ﴿ فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥).

وهذا أمر منطقي لأن الرسول ﷺ هو أمين الله على هذه الشريعة تبليغًا، وهو

المكلف ببيانها وتفصيل مجملها وتطبيقها على الأفعال والحوادث، فإذا وجدنا فيها شيئًا اختلفنا فيه، ثم وجدنا للرسول صلوات الله وسلامه عليه حكما في ذلك أو سنة سنها؛ كان ذلك فصلاً وحسمًا للخلاف، وشهادة مرجحة للجانب الذي تدل عليه هذه السنة.

٤- ومن تأمل في أي حكم من أحكام الشريعة استطاع أن يجد فيه هذا الروح، وأن يردّه إلى هذا الأصل.

ونحن نضرب لذلك بعض الأمثال بقدر ما يتسع له المجال.

١- فمن ذلك: أن العقيدة الإسلامية في الله جل جلاله، قائمة على وصفه تعالى بكل جميل، وتنزيهه عن كل قبيح، وقد أمرنا بأن نفكر في آثار الله، ولم نؤمر - بل نهينا - أن نفكر في ذات الله؛ لأن آثار الله في الخلق والإيجاد والتصرف واضحة يمكن أن نراها بعقولنا كما نراها بعيوننا، وأن نسبح فيها السبحَ الطويل دون أن نخشى ضلالا أو نخاف تيها؛ أما ذات الله فهي فوق العقول التي ألفت التقدير والتكييف؛ والتحديد والقياس والتشبيه.

هذه العقيدة في جانب الألوهية كافية للإيمان، ولو أن أمرأ لقى ربه وهو يعلم أنه إله واحد قادر متصف بجميع صفات الكمال، ومنزه عن جميع صفات النقص، دون أن يعلم ما وراء ذلك من تفصيل في شأن الصفات؛ لكان إيمانه عند الله مقبولاً.

وقد ركب متنَ الشطط قومٌ حاولوا أن يخوضوا بعقولهم في هذا المجال، كأنهم حسبوا أنهم قادرون على إدراك ذات الله وكنه صفاته، فعقدوا ما شاءوا بين الذات والصفات من نسب واختلفوا في أن الثانية هي عين الأولى أو غيرها، وفي أنها قائمة بها أو مستقلة عنها، وفي أنها قديمة بقدمها أو كقدمها، إلى غير ذلك من الظنون والفروض التي شغلوا بها أنفسهم وشغلوا بها الناس، وفتحوا بها على العقول أبواب الشكوك والفتن، وهم في ذلك إن لم يشبِّهوا فقد قاربوا، وقالوا على

الله بغير علم كما زعم الذين قالوا: اتخذ الله ولداً، أو الذين قالوا: الملائكة بنات الله، فالكل ينسب إلى الله مالم يأذن به الله، ويحاول أن يتصور الألوهية تصوراً ماديًا، مع أن حقيقة النفس الإنسانية والروح البشرية لم تدرَك، ولم يُعلم على وجه يصح ما هي ولا كيف هي ؟!

كما ركب متن الشطط قوم تناسوا الله وخلقته وتصريفه وقدرته، فزعموا أن هذه الدنيا وليدة المصادفات أو التفاعلات، كذلك وجدت، وكذلك ستظل حتى يصادفها الفساد، ويدركها نوع من الخلل في النسب والمقاييس.

اشتط هؤلاء وهؤلاء، ووقف كل منهما في جانب الألوهية على طرف مناقض: قوم يؤمنون بالإله ولكنهم يقحمون عقولهم فيما ليس لها طاقة به من معرفة كنهه وحقيقته، وقوم يكفرون به وينكرونه وتعمى قلوبهم عن آياته وآثاره؛ والقرآن الكريم ينادي أولئك وهؤلاء أن الهدى غير ما تزعمون ﴿ **وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ** ﴾ (الأنعام: ١٥٣).

يقول الله عز وجل في حض العباد على التفكر في خلقه وآثاره وماله من تصريف وتدبير: ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ** ﴾ (آل عمران: ١٩٠)، ﴿ **قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ** ﴾ (يونس: ١٠١)، ﴿ **فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ** ﴾ (العنكبوت: ٢٠)، ﴿ **انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ** ﴾ (الأنعام: ٩٩)، ﴿ **فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا** ﴾ (الروم: ٥٠)، ﴿ **قُلْ سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ** ﴾ (الأنعام: ١١)، ﴿ **وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ** ﴾ (الذاريات: ٢١).

ويقول الله عز وجل في وصف نفسه، وإعلام المخلوقين بأنه فوق ما يعقلون وما يدركون: ﴿ **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ** ﴾ (الأنعام: ١٨)، ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ (الشورى: ١١)، ﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ**

أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ (الصمد: ١ - ٤)، ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ، بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ، لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الأنعام: ١٠٠ - ١٠٣).

فالقرآن الكريم لم يأت لنا أبداً بشيء يفصح عن ذات الله تعالى من حيث الحقيقة والكنه، وإنما هو يلفت دائماً إلى آثار الله في الخلق والتصريف.

وقد قص الله علينا ما كان من نقاش بين نبيه موسى عليه السلام وفرعون، حين أعلنه بأنه مرسل من رب العالمين، فأراد فرعون أن يمكر به، وأن يقحمه في ورطة لا خلاص له منها: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (الشعراء: ٢٣) سأل عن حقيقة الرب، لأن السؤال بما، لطلب الحقيقة، فلو حاول موسى أن يجيبه عما سأل لحاول محالا. وأثار على نفسه نقاشاً وجدالا، ولو سكت عن الجواب لبان عجزه؛ ولكن موسى رد على فرعون رداً حكيم ﴿ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴾ (الشعراء: ٢٤)، فكأنه قال له: ليس لك أن تسأل عن ذات الله وحقيقته، فذلك فوق عقلك وفوق قدرتك وفهمك، ولكن سل عن آثاره تعلم أنه رب كل شيء في السماء والأرض وما بينهما خلقا وتصريفا وحكما وعلما. وهذا هو الجواب الحق، لأن ذات واجب الوجود سبحانه وتعالى يستحيل أن تعرف بالماهية التي تستدعي التركب من الأجزاء، فلم يبق إلا أن يعرف بآثاره وأفعاله؛ وقد تناسى فرعون ذلك لأنه لا يريد إلا المجادلة بالباطل: ﴿ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلا تَسْتَمِعُونَ ﴾ (الشعراء: ٢٥)، يعني فلتعجبوا له؛ أنا أسأله عن الماهية والحقيقة، وهو يجيبني بنسبة الآثار إليه خلقا أو تصريفاً. وعندئذ عدل موسى إلى جواب آخر: ﴿ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ ﴾ (الشعراء: ٢٦)، وفيه أيضاً معنى لفته إلى عدم إمكان السؤال عن الذات، مع انتقال إلى بيان أثر آخر من آثار

القدرة الإلهية هو أقرب وضوحًا من الأول، لأن أمر السموات والأرض ربما أشكل على بعض العقول، أما شعور العاقل بأنه مخلوق متناسل من مخلوقين فهو أقرب قبولاً، وليس من السهل إنكاره. ولكن فرعون أصر على أن الجواب غير السؤال، واشتد في هذه المرة مالم يشتد في المرة السابقة: ﴿ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴾ (الشعراء: ٢٧)، أي فهو لا يفهم السؤال فضلاً عن أن يجيب. وهنا أجابه موسى بأثر آخر من آثار القدرة الإلهية هو أشد الآثار وضوحًا وجلاء: ﴿ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (الشعراء: ٢٨) فالمشرق يشير إلى طلوع الشمس وظهور النهار، والمغرب يشير إلى غروبها ومجيء الليل؛ وهذان أمران دائمان مستمران لاشك أنها عن تدبير وقدرة من مدبر قادر.

في هذا كله يظهر لنا مبلغ إصرار فرعون، وهو المتكلم بلسان أهل الباطل والإضلال، على اقتحام مالا يُقتحم، ومحاولة البحث عما لا سبيل إلى معرفته، ليتخذ ذلك سبيلا إلى الفتنة والشك، وإلقاء الريب في النفوس المستعدة لذلك؛ ويظهر لنا إصرار موسى، وهو المتكلم بلسان أهل الحق والهداية، على صرف الحديث عن ذلك المقْتَحم الصعب، والاكتفاء بمعرفة الله عن طريق آثاره وآياته؛ وهذه ولاشك سبيل المؤمنين، وهي سبيل وسط بين الموغلين في تصور الألوهية كما تتصور المادة، والموغلين في إنكارها مع وجود آثارها، ووضوح أفعالها وتدبيرها.

٢- ومن ذلك عقيدة الإسلام في التوسط بين الزاعمين بأن الإنسان مجبور ظاهرًا وباطنًا، والزاعمين بأنه خالق لكل فعل من أفعال نفسه دون دخل الله.

في القرآن آيات يستدل بها هؤلاء، وآيات يستدل بها هؤلاء، والنقاش والجدال بينهما طويل؛ ولكن المتأمل المنصف الخالي من التعصب يستطيع أن يعلم الحق، وأن يراه واضحًا في كتاب الله، كما هو واضح في الواقع.

بيان ذلك: أن كلاً منا يشعر في نفسه بأمرين لا يستطيع أن يجادله فيهما مجادل: أحدهما: أنه فاعل متصرف يأتي الشيء بإرادته، ويمتنع عنه بإرادته، فمن

قال إنه مجبور على الأفعال كالريشة في مهب الريح فقد أنكر هذا الإحساس؛ والثاني: أنه مع ذلك تحيط به ظروف وأسباب في الكون والمجتمع، خارجة عن إرادته، ليس له في تكييفها تأثير، وهذه الظروف قد تعطل إرادته في بعض الأحيان فلا يتم تنفيذها، وقد تلائم هذه الإرادة فتتم؛ فإذا نظرنا إلى هذه الظروف وتلك التأثيرات الخارجة عن إرادة الإنسان، والتي لها حظ في التمام أو عدم التمام، كان لنا أن نعتبر أن إرادة الإنسان ليست هي كل شيء، وأنه لا يتم بمجردها حصول شيء من الأشياء أو عدم حصوله؛ ولما كانت هذه الأسباب، أو هذه الظروف، ليست من صنع فرد أو أفراد، أو هي منتهية إلى أن تكون كذلك، وأن ترجع إلى الخالق جل وعلا؛ علمنا أن للعبد جانبا من الفعل والإرادة، وأنه مسوق فيما وراء هذا الجانب بقوى، وخاضع لأشياء من صنع الله.

على أن إرادة الإنسان فعلَ شيء من الأشياء لا تأتي ارتجالا، وإنما تتكون حسب التأثيرات المحيطة به أيضًا، وربما كان لإرادة غيره تحكم فيها من حيث لا يشعر الإنسان.

فالحاصل: أن الإنسان فاعل مختار، ولكنه في نفس الوقت مقيد بما يشعر به ومالا يشعر به من القيود التي تفرضها الظروف والأسباب والأحوال المحيطة به، فالأمر في شأنه وسط. وبمثل هذا نفهم معنى قوله تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** ﴾ (الصافات: ٩٦) حيث أسند الفعل للعبد والخلق لله؛ فالعبد مباشر، والله هو المهيئ لأسباب تلك المباشرة، ولولا تهيئته لم تتم. وكذلك نفهم مثل قوله تعالى: ﴿ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى** ﴾ (الأنفال: ١٧)، وقوله: ﴿ **إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ** ﴾ (آل عمران: ١٦٠)، ونفهم لماذا نفعل الفعل ونسأل الله فيه التوفيق.

٣- وكما يقال هذا في العقائد الإسلامية، يقال في العبادات التي كلفنا الله إياها، والمعاملات التي رسم لنا طريق السلوك فيها.

فالصلاة انقطاع عن المادة واتصال بالروح الأعلى، ولكن في أوقات مناسبة محصورة، بحيث لا ينخلع الإنسان من حياته وأعماله ونشاطه، ولا ينخرط فيها انخراطا كليا فتظلم نفسه، ويتبلد حسه. والصوم ليس حرمانا كاملا بالليل والنهار، أو قصرا على بعض المباحات دون بعض، وإنما هو حرمان وقتي لساعات محدودة، لك بعدها أن تتناول كل ما تريد من المباح، وأن تلابس ما أحل الله لك، فيجتمع لك من هذا وذاك تربية الروح، وتلبية الجسم.

وقل مثل هذا في الزكاة، والحج، والنكاح، والطلاق، وحل البيع، وحرمة الربا، والاعتراف بالحرب مع النهي عن الاعتداء، والأمر بأخذ الحذر مع النهي عن الإسراف في التظنن، وتشريع القصاص مع العدل والمساواة فيه، وإباحة الانتصار للنفس مع الترغيب في جانب العفو، وغير ذلك مما كلفنا الله تعالى إياه، وكانت سنة الإسلام فيه التوسط، دون ميل إلى جانب التفريط، أو جنوح إلى ناحية الإفراط.

٤- ومن ذلك في جانب أمثال هذه الأمور العملية، قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّهُ حَلاَلاً طَيِّبًا وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِيَ أَنتُم بِهِ مُؤْمِنُونَ** ﴾ (المائدة: ٨٧، ٨٨).

فالقرآن الكريم يقرر بهذا مبدأ من أهم المبادئ الإسلامية التي جعل الله بها المسلمين أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس، ذلك المبدأ هو مراعاة حق الفطرة الإنسانية، والنهي عن سلوك السبيل التي سلكها أهل الأديان السابقة، أو بعض الفلاسفة، من تعذيب النفس وحرمانها من الأخذ بما يلائم الفطرة، ويحقق المتاع الجسمي الطبيعي، إيثاراً لتهذيبها، وميلاً إلى تقوية الجانب الروحي فيها، فالقرآن الكريم يبطل هذا في قوة وحزم، وينهى المؤمنين عنه، ويصف ما أحله للناس بأنه طيبات، إيحاء لهم بأن إحلاله إنما كان لطيبه، وطيبه معناه خلوّه مما يؤذي النفس ماديًا ومعنويًا واشتماله على ما يفيدها في كليهما، ثم يشعرهم إشعاراً قويًا - حين

ينهاهم عن الاعتداء، وينفي حب الله للمعتدين – بأن في تحريم الإنسان طيبات ما أحل الله له خروجًا منه عن حده، وتجاوزًا لدائرة فطرته وإنسانيته، وتمردًا على الألوهية ذات الدقة في التشريع، والحكمة في التحليل والتحريم، ثم يأمرهم أمرًا صريحًا بالأكل مما رزقهم الله من الطيبات، غير مكتف بفهم ذلك من النهي السابق، ويؤكد هذا كله بأمرهم بتقوى الله الذي هم به مؤمنون مشيرًا بذلك إلى أن هذا من مقتضيات الإيمان.

وقد ذكر العلماء في سبب نزول هذه الآيات بعض الأحاديث، منها ما خرّجه البخاري عن أنس قال: «جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادته، فلما أخبروا بها كأنهم تقالُّوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدًا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدًا»، فجاء رسول الله ﷺ فقال: «أنتم الذي قلتم كذا كذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»(١).

وقد أرشد النبي ﷺ هؤلاء الرهط الثلاثة إلى أن نهيه عن التبتل والانقطاع، وأمره بتوفية النفس حقها من حظوظ الحياة في اعتدال، وما شرحه من سنته في المداولة بين ذلك وبين العبادات – كل ذلك لا يتنافى مع التقوى والخشية من الله، فإنه ﷺ أتقاهم وأخشاهم، ومع ذلك لا يفعل ما هَمُّوا أن يفعلوه، ولا يرضى به سنة لأمته.

وبهذا رسم الرسول ﷺ للأمة طريقها الوسط وكان شهيدًا عليهم وفاصلاً بينهم برسم هذا الطريق، وأيده فيه القرآن الكريم إذا أنزل الله هاتين الآيتين.

وفي ذلك يقول العلامة الطَّبرسّي صاحب تفسير «مجمع البيان»:

---

(١) البخاري عن أنس بن مالك ك/ النكاح ب/ الترغيب في النكاح (٤٦٧٥).

هذا استدعاء إلى التقوى بألطف الوجوه، وتقديره: أيها المؤمنون بالله لا تضيّعوا إيمانكم بالتقصير في التقوى، فتكون عليكم الحسرة العظمى، واتقوا في تحريم ما أحل الله لكم، وفي جميع معاصيه مَنْ به تؤمنون، وهو الله تعالى، وفي هاتين الآيتين دلالة على كراهة التخلي والتفرد والتوحش والخروج عما عليه الجمهور من التأهل وطلب الولد، وعمارة الأرض، وقد روى أن النبي ﷺ كان يأكل الدجاج والفالوذج، وكان يعجبه الحلواء والعسل[١]، وقال: إن المؤمن حلو يحب الحلاوة، وقال: إن في بطن المؤمن زاوية لا يملؤها إلا الحلواء[٢]، وروى أن الحسن كان يأكل الفالوذج، فدخل عليه فرقد السبخي، فقال يا فرقد ما تقول في هذا؟ فقال فرقد لا آكله ولا أحب أكله، فأقبل الحسن على غيره كالمتعجب، وقال: لعاب النحل بلباب البر مع سمن البقر، هل يعيبه مسلم؟!

ويقول شيخ المفسرين العلامة الطبري في هذا أيضًا: «لا يجوز لأحد من المسلمين تحريم شيء مما أحله الله لعباده المؤمنين على نفسه من طيبات المطاعم والملابس والمناكح إذا خاف على نفسه بإحلال ذلك بها بعض العنت والمشقة، ولذلك رد النبي ﷺ التبتل على ابن مظعون، فثبت أنه لا فضل في ترك شيء مما أحله الله لعباده، وأن الفضل والبر إنما هو في فعل ما ندب عباده إليه، وعمل به رسول الله ﷺ، وسنه لأمته، واتبعه على منهاجه الأئمة الراشدون، إذ كان خير الهَدْي هَدْي نبينا محمد ﷺ، فإذا كان كذلك تبين خطأ من آثر لباس الشَّعَر والصوف على لباس القطن والكتان إذا قدر على لباس ذلك من حله، وآثر أكل الخشن من الطعام وترك اللحم وغيره، حذراً من عارض الحاجة إلى النساء... فإن ظن ظان أن الخَيْر في غير الذي قلنا لما في لباس الخشن وأكله من المشقة على النفس، وصرف ما فضل بينهما من القيمة إلى أهل الحاجة؛ فقد ظن خطأ، وذلك

(١) البخاري عن عائشة ك / الأطعمة ب / الحلواء والعسل (٥٠١١).

(٢) هذا تعبير عن احتياج الجسم للحلواء، وهذا معروف عن الجسم الإنساني، فإن المواد السكرية هي التي يتولد منها نوع من القوة والحرارة لا يغني عن الجسم سواها.

أن الأولى بالإنسان صلاح نفسه وعونه لها على طاعة ربها، ولا شيء أضر للجسم من المطاعم الرديئة لأنها مُفسدة لعقله، ومضعفة لأدواته التي جعلها الله سبباً إلى طاعته، وقد جاء رجل إلى الحسن البصري فقال: إن لي جاراً لا يأكل الفالوذج، فقال: ولِمَ ؟ قال: يقول لا يؤدي شكره، فقال الحسن: أفيشرب الماء البارد ؟ قال: نعم، فقال: إن جارك هذا جاهل، فإن نعمة الله عليه في الماء البارد أكثر من نعمته عليه في الفالوذج !».

٥- ومن ذلك قوله تعالى:

﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف: ٣١، ٣٢).

فهاتان الآيتان الكريمتان جاءتا على مبدأ "الوسطية" الذي بيناه، فهما تقرران حق الإنسان في الأكل والشرب واللباس والزينة والطيبات من الرزق على حسب الناموس الذي يستقيم عليه شأنه فرداً وجماعة، والذي يُؤَدي به حظ الجسم والروح معاً، وهما في الوقت نفسه توحيان ببعض القواعد والأصول التي تؤدي إلى تيسير الحياة على الناس، وإلى ترقية المستوى البشري في الجانب المادي والروحي.

بيان ذلك أن هاتين الآيتين تقرران ما يأتي:

أ- أمْر الناس بأن يأخذوا زينتهم عند كل مسجد، وقد رَوَى علماء التفسير في هذا الموضوع أن أهل الجاهلية كانوا يطوفون بالبيت عراة، ويقولون: لا نطوف في ثياب عصينا الله فيها، وفي رواية رواها مسلم والنسائي وغيرهما عن ابن عباس: أن النساء أيضاً كنّ يطفن بالبيت عاريات، إلا أن تجعل المرأة على سوأتها خرقة، وأن امرأة فعلت ذلك وهي تقول:

اليوم يبدو كله أو بعضُه ... ومـــا بدا منه فلا أحِلُّه

والواقع أن مسألة اللباس والزينة من المسائل التي اختلفت فيها عادات الناس وأذواقهم: اختلفوا في أصلها، واختلفوا في مادتها وطريقة لبسها، والذي يعنينا من ذلك الآن هو أن نذكر أن فريقًا من البشرية يؤثرون « العرْى » والتخلي عن الثياب عامة، ونظن أن البشرية أخذت بهذا التقليد في بعض عصور انحطاطها، وأن سبب ذلك يرجع إلى سكنى الجبال والكهوف يوم كان الإنسان كهْفيًا جبليا، ثم وجد في الناس من يتفلسف في هذا فيزعمه تخلصًا من التكلف، ورجوعًا إلى الفطرة والطبيعة، ويقول: إن الإنسان يولد عاريًا ككل حيوان آخر، فلماذا يتكلف اللباس، ولماذا لا يَبْقى على الوضع الذي خلقه الله عليه كما تبقى الحيوانات الأخرى ؟ وهل يجرّ عليه اللباس إلا تعقيدات هو في غنى عنها لو ألف العُرْي والتجرد ؟ وهل جاء التفاوت الطبقي إلا من هذه الإضافات وأمثالها إلى الطبيعة المجردة ؟

ومن الناس من يفلسف « العُرْي » على نحو آخر – وقد بدأ هذا من فكرة الزهد والتقشف والميل إلى عبادة الله بالتجرد، فإننا نرى مبدأ هذا في المتصوفة حيث يكتفون بأيسر الثياب وبأدناها مادة، فيلبسون الصوف لخشونته، أو المرقعات لحقارتها والرغبة في إذلال النفس وتعذيبها، فانتقل بعضُ الناس من هذا إلى التخلص من الثياب كلها زاعمين أن ذلك قربان وتضحية وعبادة، وإمعان في حرمان النفس – وهؤلاء المشركون لهم أيضًا فلسفة باطلة في هذا كما تدلنا الرواية التي ذكرناها، فهم يقولون: نتعرى عند الطواف الذي هو عبادة وقربة، لأن الثياب التي نلبسها هي ثياب صاحبتنا في معاصينا وذنوبنا، فليست جديرة بأن تصاحبنا في عبادتنا وطوافنا.

وفي العالم الآن أقوام يؤثرون « العُرْي » إما لنشأتهم في بلاد سحيقة بعيدين عن المدنية والتهذيب، كبعض سكان أفريقيا، وإما لمعان زعموها مبررة لذلك، كالذين نسمع عنهم في أوربا وأمريكا من أصحاب نوادي العراة، الذين يتخذون أماكن لهم خاصة فيخلعون الثياب عند أبوابها، ويدخلونها متجردين كما ولدتهم

أمهاتهم، ويختلطون على هذا النحو لا فرق بين رجل وامرأة، ولا بين كبير وصغير، وقد سمعنا أخيراً أنهم يحاولون عقد مؤتمر عام لهم في أي بلد من بلاد أوربا أو أمريكا، يجمع بين أرباب الجنسيات المختلفة منهم، ويقررون فيه مبدأهم، ويدعون العالم إليه، ولكن الناس لم يسمعوا إليهم، ولم يوجد أي بلد من بلاد العالم رضي أهله أو حكامه بأن يعقد فيه مثل هذا المؤتمر، حتى ولو تعهد أصحابه بأن يعقدوه وهم في لباسهم كسائر الناس، وذلك لأن مجرد السماح لهم بالمناقشة في هذا الأمر والدعوة له فيه خطورة على تقاليد الأدب والإنسانية الرفيعة المهذبة.

وقد قضى القرآن الكريم على هذا كله، وأبطل كل اتجاه إليه سواء أكان اتجاها إلى فطرية مزعومة، أم إلى فلسفة موهومة، وسلك إلى هذا كله سبيلا يرجع الأمر فيه إلى أصله الأول منذ برز الإنسان إلى هذه الحياة، وسكن هذا الكوكب، فهذه الآيات جاءت في سورة "الأعراف". وقد عرضت هذه السورة إلى الحديث عن آدم وزوجته، فذكرت أنه لما حان الوقت لخروجهما من الجنة بدت لهما سوآتهما – أي عوراتهما – فطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة، وذلك يدل على أن طبيعة الإنسان الأول تنفر من انكشاف السوأة، وعلى أنهما حين كانا في الجنة كان عليهما ما يسترهما، والجنة هي الدار المثلى، فلو كان الأمثل بالإنسان أن يتعرى فيها لكان آدم وزوجته فيها عاريين.

ثم جاء في هذه السورة أيضًا قوله تعالى: ﴿ **يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ** ﴾ (الأعراف: ٢٦).

ومعنى إنزال اللباس الذي يواري السوآت، والريش الذي هو زينة زائدة على ذلك ومتاع فوق الستر: أن الله تعالى هيأه للإنسان، ووجهه إليه منذ القدم، وجعل في طبيعته وفطرته استحسانه واتخاذه والتفرد به عن الحيوان كمظهر من مظاهر الكرامة الإنسانية، والسمو على الحيوانات البهيمية، تلك المظاهر التي أجملها

القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً** ﴾ (الإسراء: ٧٠) – وقد جاء الإنزال بمعنى التهيئة والتمكين في غير هذا الموضع أيضاً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ** ﴾ (الحديد: ٢٥) – وأما قوله تعالى: ﴿ **وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ** ﴾ (الأعراف: ٢٦)، فالمراد به تقرير الحقيقة في الجانب الروحي للإنسان، ومقابلة الجانب الجسمي بها، وهو تعبير مجازي أورده على طريقة المشاكلة إيحاء بأن للناس نوعين من اللباس والزينة؛ أحدهما اللباس الحسيّ الذي يوارى السوآت ويبدي المحاسن الجسمية، والآخر اللباس المعنوي الروحي الذي هو أعلى شأناً، وأعظم خيراً من اللباس المادي، وفي كلّ خير.

وقد جاء في السورة بعد هذا: ﴿ **يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا** ﴾ (الأعراف: ٢٧)، وتلك إشارة إلى أن اللباس خير وكمال، ولذلك كان الشيطان الذي هو العدو الأكبر للإنسان، سببا في نزعه عنهما، وتجريدهما منه، والعدوّ من شأنه أن يعمل الشر ويدبر السوء لعدوه، وإذن فالشر إنما هو في العري والتجرد.

بعد هذا كله تجيء الآية التي معناها: ﴿ **يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ** ﴾ (الأعراف: ٣١)، والزينة قَدر من التجمل فوق أصل اللباس، فالله تعالى يأمرنا أن نتجمل في حالة العبادة، لا أن نتجرد، فهو يقابل فلسفة المشركين وغيرهم التي تتخيل في التجرد من اللباس كله مرضاة لله، بفلسفة أخرى تقوم على أن العبادة قُرب من العبد إلى الرب الذي هو الملك الأعظم، والشأن فيمن يقرب من الملك أن يتجمل ويتزين ولا يكتفي بأدنى لباس، فضلاً عن أن ينزع اللباس متجرداً.

وينبغي أن نلتفت في هذا كله إلى أن السورة وهي تتخذ السبيل التي بيناها؛

قد حرصت على أن تخاطب بهذا كله «بني آدم» فهي تناديهم في شأن هذه الحقيقة بأعم عنوان وأشمله لأجناسهم وأجيالهم، لأنها تقرر به معنى إنسانيًا بشريًا، فلا تجعله مما يخاطب به فريق دون فريق، ولذلك لم يأت التعبير بقوله: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ** ﴾ مثلاً....

(ب) وتعطف الآية الكريمة على الأمر بأخذ الزينة عند كل مسجد أمرًا آخر هو قوله تعالى ﴿ **وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ** ﴾ .

والأكل والشرب أمران طبيعيان يفعلهما الإنسان، كما يفعلهما كل حيوان، ولهذا يأتي في الذهن سؤال عن ذلك فيقال: لم أمر الله الإنسان بهما ؟ وهل الأشياء الطبيعية التلقائية أي التي تحدث من تلقاء نفسها؛ تحتاج إلى أمر أو إرشاد؟ والجواب: أن هذا الأمر إنما هو تمهيد لما جاء بعده من قوله تعالى ﴿ **وَلاَ تُسْرِفُواْ** ﴾ كأنه يقول: أدوا حق بشريتكم بتناول الطعام والشراب ولكن في حدود القصد وعدم السرف، وقد جرى كثير من المفسرين على أن النهي عن الإسراف راجع إلى الأكل والشرب لاتصاله بهما، وعندي أنه راجع إلى اتخاذ الزينة عند كل مسجد أيضًا، فالله تعالى يأمر باتخاذ الزينة في غير سرف، كما يأمر بالأكل والشرب في غير سرف.

والقرآن الكريم يأمر الناس بالاعتدال في ذلك وأمثاله في كل تصرف يتصل بغرض الإنسان واتجاهه، فيقول: ﴿ **وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا** ﴾ (الفرقان: ٦٧)، ويقول: ﴿ **وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ** ﴾ (الإسراء: ٢٩)، ويقول: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ** ﴾ (المائدة: ٨٧)، وبمثل ذلك تأمر السنة والآثار المروية، فيقول رسول الله ﷺ: «كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا من غير مخيلة ولا سرف»، ويقول ابن عباس: «كل ما شئت، والبس ما شئت ما أخطأتك خصلتان: سرف ومخيلة»[1].

---

(١) البخاري قول ابن عباس ك/ اللباس ب/ قول الله تعالى: ﴿ قل من حرم زينة الله التي... ﴾ .

والكلام في هذا معروف فلا نطيل فيه.

(جـ) وتأتي الآية التالية بأمر النبي ﷺ بأن يسأل هذا السؤال الإنكاري: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ (الأعراف: ٣٢).

وفي هذا السؤال الإنكاري فوائد:

منها إنكار تحريم مالم يحرم الله، وهي قاعدة في الشريعة الإسلامية فيها تيسير عظيم، وفي إغفالها ضرر وتشديد، فالأصل أن كل شيء من الأشياء مباح للناس، وهذا الأصل مستمد من قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ (البقرة: ٢٩)، فلا يحل لإنسان أن يحرم شيئًا إلا بدليل يدل على تحريمه، وكلُّ مالم يتبين بالدليل أنه حُرِّم واستثنى من أصل الحل والإباحة فهو باق على حكمه الأصلي في هذه القاعدة، ويطبَّق هذا على كل ما يحدثه الناس من المعاملات التي لم تكن متعارفة من قبل، فلا يسوغ الحكم ببطلان معاملة منها إلا إذا ثبت أن هذه المعاملة محرمة بالدليل الشرعي. لا بمجرد أقيسة المتفقهين، أو تزمت المتزمتين.

ومنها: أن الله تعالى يضيف الزينة إليه فيقول: ﴿ زِينَةَ اللَّهِ ﴾ ولاشك أن هذه الإضافة تفيد أن الشارع لا يكتفي بمجرد إباحتها، ولكنه يحبِّب فيها، إذ يشرفها بهذه الإضافة ويرفع قدرها، ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ الَّتِيَ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ﴾ فإن هذا الوصف يراد به لفت الناس إلى أنها مقصودة لله تعالى، ومقصودٌ تيسيرها للناس بخَلْقِ موادها، وتعليمهم طرق صناعتها والانتفاع بها، وفي التعبير بقوله ﴿ لِعِبَادِهِ ﴾ توكيد بعد توكيد إذ المراد به إشعار الناس بأن الله أخرج لهم هذه الزينة لأنهم عباده فهو يحبهم ويرحمهم ويريد أن ينعم عليهم، وييسر لهم بشرع ما فيه مصلحتهم وما يرفع الحرج عنهم وما يجري مع طبيعتهم وفطرتهم.

ويقال مثل هذا في قوله تعالى: ﴿ وَالْطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ فإنه يفيد أن أساس حلها هو كونها طيبات لا ضرر فيها ولا إثم، فليست مشتملة على ما يضر جسم الإنسان، ولا هي اجتُلِبتْ من طريق غير مشروع حتى تضر بالمعاني الروحية، وهي

في الوقت نفسه ﴿مِنَ الرِّزْقِ﴾ أي أنها صادرة من الله الرازق المنعم على حد ما سبق في قوله: ﴿أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾، وإذا تأملنا هذا السؤال الإنكاري وجدناه متصلاً في المعنى بالأمر السابق: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمْ ... وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ﴾، كأنه قال إنما أمرتكم بهذا لأني أخرجتها لكم وجعلتها طيبة حلالا وليس لأحد أن يحرمها عليكم.

ومن الفوائد التي نفيدها من ذلك: أن هذا المبدأ الإسلامي العظيم الذي هو تحبيب الزينة والطيبات من الرزق إلى الناس بهذا الأسلوب يقتضي أن الإسلام يريد من الناس ألا يكتفوا في معيشتهم بمجرد ما يَستر من اللباس، وما يقيت من الطعام والشراب، ولكنه يطلب منهم أن يتطلعوا إلى مستوى في المعيشة أرقى من ذلك هو إعطاء النفس حقها من المتاع الحسن ورفعها عن المستوى الحيواني الذي يكفي فيه أقل القوت وأدنى ما يحقق البقاء، وذلك كله بشرط عدم الإسراف، وابتغاء ما لا يخرج عن وصفه بأنه ﴿زِينَةَ اللَّهِ﴾ وبأنه ﴿طَيِّبَاتِ﴾.

ومن الفوائد أيضاً: أن هذا المبدأ يقتضي أن يجتهد الناس وينشطوا في العمل والسعي ليحققوا لأنفسهم مستوى عاليًا محترمًا في العيش وأن هذا النشاط والجد من شأنهما أن تزدهر الصناعة والابتكار في ظلهما، وأن تفيد بذلك الحضارة والمدنية تقدمًا ورقيًا، فإن الناس سيندفعون في هذه السبيل اندفاعًا يجعلهم متنافسين متسابقين، كل يريد أن يرقى ويحيا حياة سعيدة، فهو يعمل ويثمر ويبتكر ويحاول أن يسبق ويتقدم ليفوز، وهذا معترك شريف، وميدان يرضى الله التنافس فيه، مادام في حدود ما رسم الله من عدم الإسراف والخروج عما أباح، وقد جاءت خاتمة الكلام في شأن هذا المبدأ متفقة مع ذلك حيث يقول الله عز وجل: ﴿قُلْ هِيَ﴾ أي الزينة والطيبات من الرزق ﴿لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ وعندي أن معنى ذلك: أن الزينة والطيبات من الرزق هي متاع مباح في الدنيا للمؤمنين مع كونه خالصاً يوم القيامة أي لا إثم فيه يحاسبون عليه يوم القيامة فيشوب لذتهم به وانتفاعهم، وإنما كان ذلك خاصًا بالمؤمنين،

لأنهم هم الذين يرعون الحدود، ولا يخرجون على ما رسم الله، ويعرفون كيف يتمتعون بما أخرج الله لعباده من الزينة، وبما رزقهم من الطيبات - أو المفروض أنهم هم الذين يقصدون إلى ذلك ولا يميلون عنه - أما غير المؤمن فهو لا يعرف إلا أنه يُرضي متاعه دون التفات إلى مراعاة حق النعمة، ولا حق المنعم.

هذا هو منهج الإسلام في اللباس والزينة والطعام والشراب والطيبات من الرزق عامة: لا تحريم لما أخرج الله لعباده، ولا إسراف، ولا التماس لغير الطيبات، ولا تحرُّج من تطلب المتاع الحسن من وجوهه المشروعة، ولا بأس بالتنافس في سبيل التقدم والرقي تنافسًا شريفًا من شأنه أن يرفع مستوى البشر، ويحقق إلى جانب ذلك سموّهم الروحي، وكمالهم الخلقي.

٦- ومن الأصول المقررة في الشريعة الإسلامية تلك القاعدة التي تضمنها قول رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»(١).

وهي قاعدة ذات أثر فعال في التوجيه والتربية، وفيها نفع عظيم للمجتمع، ويرتبط بها الحكم الشرعي في الجمهرة العظمى من أفعال المكلفين، وبيان ذلك يرجع إلى ما يأتي:

١- القرآن الكريم والسنة المطهرة متضافران على تقرير هذه القاعدة، وإثباتها أصلاً من أصول هذه الشريعة المحكمة.

فما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى في سورة الزمر: ﴿ **إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّينَ، أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ** ﴾ (الزمر: ٢، ٣)، وفي سورة محمد: ﴿ **فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ** ﴾ (محمد: ٢١)، وفي سورة البينة: ﴿ **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ** ﴾ (البينة: ٥).

فهذه الآيات، وكثير غيرها، واضحة في أن أساس الأعمال هو الإخلاص والنية

---

(١) البخاري عن عمر بن الخطاب ك/ بدء الوحي ب/ بدء الوحي (١).

الصالحة، والآية الأخيرة تقول: ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ ﴾ بإدخال اللام على الفعل الواقع بعد ﴿ أُمِرُوا ﴾ وكان الظاهر أن يقال: وما أمروا إلا أن يعبدوا، ولكن المفعول حذف ليعم الكلام جميع الأفعال التي يفعلها المكلفون، واكتفت الآية بذكر الغاية التي يراد الوصول إليها وهي ﴿ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ فكأنها تقول: إنهم أمروا بأن يقصدوا بكل فعل يفعلونه إرضاء الله تعالى وابتغاء وجهه، فتصير بذلك أفعالهم كلها عبادات لله خالصة.

ومما ورد في السنة المطهرة - تقريراً لأن المعول عليه هو القصد، فإن كان خيراً قبل وأثيب صاحبه عليه ولو كان له فيه حظ، وإن كان شراً رد على صاحبه وحُمِّل ما فيه من وزر - قوله ﷺ:

«الخيل لثلاثة: هي لرجل أجر، ولرجل ستر، وعلى رجل وزر، فأما الذي هي له أجر فرجل ربطها في سبيل الله فأطال لها في مرْج أو روضة(١)، فما أصابت في طيلها(٢)، من المرج أو الروضة كانت له حسنات، ولو أنها قطعت طيلها فاستنَّت شَرَفا(٣)، أو شرفين كانت آثارها وأوراثها حسنات له، ولو أنها مرت بنهر فشربت ولم يرد أن يسقيها كان ذلك له حسنات. ورجل ربطها تغنياً وتعففاً ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها، فهي له ستر، ورجل ربطها فخراً ورياء ونواء لأهل الإسلام فهي له وزر»(٤).

فالتصرف هنا في مال مملوك، وقد اعترفت الشريعة منه بغرضين وأنكرت غرضاً: فالغرض الأول موافق لمصلحة الجماعة العامة من حيث هو تبرع بأداة من أدوات الجهاد في سبيل الله، ويترتب عليه مصلحة خاصة تابعة تعود إلى المتبرع، إذ أن صلاح العامة سيعود عليه بجزء من الصلاح في نفسه وماله وأهله وسائر مرافقه،

---

(١) المرج: ما أعد للرعي وفيه الكلأ والعشب، والروضة: ما أعد للتنزيه والترفيه، وفيه الماء والخضرة.

(٢) الطيل والطول - بكسر ففتح فيهما - هو الحبل الذي يطول به للدابة لتتمكن من الرعي مربوطة.

(٣) استنت الفرس. عدت إقبالا وإدبارا، وشرفا أو شرفين أي شوطا أو شوطين.

(٤) البخاري عن أبي هريرة ك/ المساقاة ب/ شرب الناس والدواب من الأنهار (٢١٩٨).

وإن كان هذا الحظ مغموراً في الحظ العام، ومثل هذا يرضاه الله تعالى، بل يستحبه ويندب إليه، لأن الأمم إنما تستقيم وتصلح إذا كثر فيها أمثال هؤلاء الأجواد السابقين إلى المكرمات في سبيل الإصلاح العام. وصاحب الغرض الثاني، وإن كان ربط خيله ابتغاء مصلحة له وحظ من حظوظ الدنيا، فإنه مقبول محمود، لأنه احتفظ بمال ينميه ويدخره لمصالحه ويبتغي به العفاف واتقاء عادية الزمان وأن يستره الله فلا ينكشف بالحاجة إلى الناس، وإنما كان هذا قصداً حسنًا موافقًا لما يريده الشارع لأن صلاح الأمة مستمد من صلاح أفرادها، والأمة التي تتكون من أفراد أقوياء سعداء ليسوا عالة على مجتمعهم، هي الأمة القوية السعيدة. أما صاحب الغرض الثالث فإنه ابتغى حظا دنيويا صرفا لا تعترف به الشريعة، حين أراد الفخر والرياء، وابتغى عداء للحق ومناوأة له حين ربطها نواء لأهل الإسلام – أي قصداً لمعاداتهم ومناوأتهم – وذلك ينافي الإسلام، ولا يرضى به الله، فهو على صاحبه وزر.

٢– وبهذا يتبين أن في وسع المؤمن أن يقصد مع الامتثال لله في تأدية العبادة أو التصرف قصداً تابعًا؛ فيه حظ من حظوظ الدنيا، ولكن على شريطة أن يكون ذلك الحظ معترفا به، غير منكر في الشرع، ويتفرع على ذلك أمثلة مما ذكره أهل الفقه:

فمن ذلك أن يقصد الإنسان بالصلاة في المسجد الأنسَ بجيرانه وأصدقائه، حيث يلقاهم فيه ويتحدث إليهم ويشاورهم ويجالسهم، فلا بأس بهذا القصد، وليس فيه ما يفسد نية العبادة أو يشوبها بما هو مناف لها.

ومن ذلك أن يقصد المرء إلى الصيام احتماء لألم يجده، أو مرض يتوقعه، أو بطنة تقدمت له، وأصل ذلك – مع مبدأ النية الحسنة – قول رسول الله ﷺ: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»[١]، فقد شرع الحديث أن يقصد الشباب إلى الصوم ليكون لهم وجاء، أي حصانة وردًا عن الوقوع فيما حرم الله.

---

(١) البخاري عن عبد الله ك/ الصوم ب/ الصوم لمن خاف على نفسه العزبة (١٧٧٢).

ومن ذلك أن يقصد مع الحج رؤية البلاد، أو التخفف من أثقال الحياة، أو الابتعاد بعض الوقت عن جو أدبي أو حسي لا يناسبه، فإنه لا بأس بذلك، وفي القرآن الكريم: ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الأَنْعَامِ ﴾ (الحج: ٢٨)، وفيه أيضًا ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ (البقرة: ١٩٨).

وقد كان رسول الله ﷺ يدخل في الصلاة يستريح إليها من تعب الدنيا، ويجد فيها لذته وراحة نفسه، وهو القائل صلوات الله وسلامه عليه: «وجعلت قرة عيني في الصلاة» فالصلاة عبادة، والاستراحة بها أو إليها من متاعب الحياة، حظ من الحظوظ النفسية الدنيوية، ولكنه من جنس ما يأذن فيه الشارع، ومما لم يعده مَفسدة تفسد، أو شائبة تشوب.

وقل مثل ذلك في تعلم العلم ابتغاء رفعة الشأن، أو الاحتماء به من الظلم، وفي الصدقة يَبتغي بها - مع الإحسان إلى المحتاجين - أن يذوق لذة العطاء والتفضل، وقد كان المأمون يعفو عن المسيئين إليه ويقول: «لو علم الناس ما لنا في العفو من اللذة لتقربوا إلينا بالجنايات»، والعفو منزلة يندب إليها القرآن في مثل قوله: ﴿ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ﴾ (آل عمران: ١٣٤) فهو عبادة، والاستراحة إليه واللذة به، حظ من الحظوظ الدنيوية لا ينافي هذه العبادة، لأنه ليس من الحظوظ المذمومة المنهي عنها.

وفي الفقه: يستحب الوضوء لمن أراد أن يتبرد به صيفًا، ويستحب للإمام أن ينتظر بالركوع حتى يتيح إدراك الركعة للمسبوق، ويندب له أن يخفف من الصلاة لأجل الشيخ الكبير، وللضعيف، ولصاحب الحاجة، وقد كان رسول الله ﷺ يفعل ذلك وهو القائل: «إني لأسمع بكاء الصبي فأتجوّز في صلاتي مخافة أن تفتن أمه».

٣- ويقابل هذا الإحسان والتفضل بقبول إرادة الحظ الدنيوي إذا كان معترفًا به من الشارع: رفض الشريعة ما يقصد إليه أصحاب الحيل من غايات مستترة،

ومقاصد ملتوية، فإن الله تعالى يعكس عليهم مقاصدهم ويعاقبهم بضد ما أرادوا، لأنهم سلكوا إلى حظوظهم سبلاً ملتوية ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (النساء: ١٤٢).

وقد كانت أول عقوبة أوقعها الله على البشر عقوبة من هذا الجنس، وهي عقوبة أبوينا آدم وزوجه بإخراجهما من الجنة لما عصيا الله بالأكل من الشجرة وقد نهاهما عنها، فقد خدعهما الشيطان بقوله: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ (الأعراف: ٢٠)، فأرادا الخلود، وهو حظ نفسي التمساه من غير حله، فعاقبهما الله بضده، وهو الإخراج والحرمان.

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تفيد أن الله تعالى يعاقب أصحاب المقاصد السيئة بضد ما قصدوا، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا، كَلاَّ سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا﴾ (مريم: ٨١، ٨٢)، وقوله عز اسمه: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَّعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ، لا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُندٌ مُّحْضَرُونَ﴾ (يس: ٧٤، ٧٥)، ﴿وَلا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ﴾ (فاطر: ٤٤).

وفي الفقه من ذلك: جلد القاذف لأنه لمز صاحبه بما لو ثبت لاستوجب الحد، فعوقب بأن حُدّ هو. ومنها أن من عقد على معتدة تأبدَّ تحريمها عليه، ومن قتل ليرث حرم الميراث، ومن طلق امرأة في مرض موته ليمنعها من الميراث ورثت، ومن اصطاد صيداً في الحرم، أو اصطاد وهو محرم ولو في الحل، حُرِم عليه أكل صيده ووجبت عليه كفارة مثل ما قتل من النعم، وقاطع الطريق تقطع أطرافه، والناظر من كوّة أو نحوها متطلعًا إلى جاره لو فقأ الجار عينه بعود أو نحوه لم يكن عليه شيء وكانت هَدَرًا.

إلى غير ذلك من الأحكام التي تتفرع على أصل المعاملة بضدّ المقصود، والمعاقبة بعقوبة من جنس الذنب، وذلك كله مبني على اعتبار نية الفاعل، وتقدير مقصده.

وبهذا يتبين أن الشريعة الإسلامية قد قررت بهذا الأصل مبدأ يقوم على أساس من العدل والوسطية، ويؤدي إلى تقويم خلقي للأفراد يترتب عليه صلاح كبير للمجتمع، وتخفيف كثير من مآرب أصحاب الغايات الفاسدة المفسدة.

٧- ومن ذلك هَدْي الإسلام - كتابًا وسنة - في الصدقة، وتبدو مظاهر «الوسطية» فيها من جوانب عدة:

أ- ففيما يرجع إلى الجود بها نجد أن الطريقة المثلى التي يشرعها الإسلام في ذلك هي البذل الذي لا ينتهي بالباذل إلى أن يصبح هو فقيرًا محتاجًا، أو أن يخرج عن نسبة أكثرَ من الثلث. والسرُّ في ذلك أنه لا معنى لأن يُصلح إنسان حال غيره بما يفسد به حال نفسه أو حال من يعولهم، ثم إن الباذل الذي ينشط للبذل وتقوى عليه نفسه ويستريح إليه قلبه، ويسلم معه من عوامل التطلع وتعلق النفس بما بذل، إنما هو من يبذل الأقل، ويبقى لنفسه الأكثر، تلك سجايا النفوس فيما يعتاده الناس وفيما هو شأن وسطهم الذي لا عبرة بما قد ينزل عنه من الباخلين المقتّرين، ولا بما يرتفع عنه من الأجواد المبرّزين. فإن التشريع عادةً إنما يكون للوسط وما عليه الكثرة، وما هو شأن الكافة.

ويتجلى هذا الجانب في السنة المطهرة تطبيقًا للمنهج القرآني على نحو رائع:

روى أبو هريرة وحكيم بن حزام أن رسول الله ﷺ قال: «خير الصدقة - أو أفضل الصدقة - ما كان عن ظهْرِ غنًى»(١)، وهذا تعبير تصويري جميل عما لا يُرهق صاحب المال، وتأويله البياني على أحد وجهين، فإما أن يراد مثل قولهم «فلان يأكل على ظهر يدي» أي أنني أنفق عليه، والعادة أن النفقة على الغير لا تستغرق إلا جزءًا مقاربًا من المال، وليس الشأن فيها أن تستنفذ المال كله، وإما أن يكون على معنى أن صاحب المال يبذل صدقته من ظَهر الغني وما يتخلف عنه، لا من أمامه وما هو في مقدمته، فهو يعطي الفضل منه وما لو صور لكان جانبا خلفيًا

(١) البخاري عن أبي هريرة ك/ الزكاة ب/ لا صدقة إلا عن ظهر غنى (١٣٣٧).

لا جانبًا أماميا.

ومهما يكن تأويل المعنى فإن المراد به واضح، فرسول الله ﷺ يرشد الناس إلى الصدقة التي لا يضار معها المتصدق مادة ولا روحًا. وقد كان يُردُّ في كثير من الأحيان ما يخرج على هذا السنن من الصدقات: فمن ذلك ما رواه مسلم وغيره عن جابر بن عبد الله من «أن رجلاً اعتق عبداً له، لم يكن له مال غيره، فرده عليه رسول الله ﷺ، وابتاعه نعيم بن النحام»[1]، وعن جابر أيضًا: «أن رجلاً أتى النبي ﷺ بمثل البيضة من الذهب، فقال يا رسول الله هذه صدقة ما تركت لي مالا غيرها، فحذفه بها النبي ﷺ، فلو أصابه لأوجعه، ثم قال: ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالا على الناس!».

وفي هذا الحديث يلمح من الرجل المتصدق معنى يقرب من أن يكون تطلعًا إلى ما أنفق وتشوفًا، إذ يقول معتداً بما تصدق به: ما تركت لي مالا غيرها، والاعتداد بها على هذا النحو ينبئ أو يومئ إلى أن نفسه تبعت هذه الصدقة، لأنها كل ماله وليس له من بعدها شيء، والنفس البشرية نزاعة إلى أن تملك، فإذا خرجت من كل ما تملك عادت فتطلعت إلى ما أخرجت، وكان لها نوع اتجاه إليه وارتباط به فهي تذكره وتعتد به، ولعل هذا بعض السر في أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه رد هذه الصدقة رداً فيه شيء من العنف، فحذف البيضة الذهبية حذفة لو كانت أصابت الرجل لأوجعته، وتكلم مع هذا بما قال غير مخاطب به ذلك الرجل، فكأنه أعرض عنه وأهمله إظهاراً لعدم الرضى بفعله، ثم بين للناس سرّ عدم قبول مثل هذه الصدقة بأن ذلك يؤدي إلى أن يصبح صاحبها عالة على الناس – أي: وهذا أسلوب لا يصلح عليه المجتمع، لأنه إذا كان قد سد خلة فقد فتح خلة.

وقريب من هذا الصنيع ما روي عن أبي سعيد الخدري من أنه «دخل رجل المسجد، فأمر النبي ﷺ الناس أن يطرحوا ثيابًا، فطرحوا، فأمر له بثوبين، ثم حث

---

(١) البخاري عن جابر ك / الخصومات ب / من رد أمر السفيه والضعيف العقل وإن لم (٢٢٣٨).

عليه السلام على الصدقة، فجاء فطرح أحد الثوبين، فصاح به رسول الله ﷺ: خذ ثوبك!» فرفض رسول الله ﷺ لهذه الصدقة كان سريعاً عقب الفعل، وكان على سبيل الصياح بالرجل ورفع الصوت المنبئ عن قوة العزم وشدة الحزم، وما ذلك إلا لأنه لا يريد أن ينزل الرجل عن شطر ماله، فإن الشطر قسم مساو، وقلّ في الناس من ترضى طبيعته البشرية بأن يقاسم في ماله ولو كان قد أتاه على هذا الوجه من الصدقة، لأنه أصبح مالكا إياه، وحريصاً عليه، وله الأولوية في أن يتمتع به حساً ونفساً.

ومن الأحاديث المشهورة حديث الرجل الذي استأذن الرسول صلوات الله وسلامه عليه في أن يتصدق بماله كله، فأبى ذلك عليه فلم يزل ينزل حتى بلغ الثلث فقبل منه رسول الله ﷺ أن يتصدق بالثلث وعرفه أن الثلث كثير، أي أن نسبة عالية كبيرة لا يستهان بها، وينبغي أن يقف الحد الوسط عندها.

وهذا الهدي النبوي مأخوذ من القرآن الكريم، إذ يقول الله عز وجل: ﴿**وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُوراً**﴾ (الإسراء: ٢٩) فإن قوله تعالى: ﴿**فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُوراً**﴾ مرتبط بالنهي في قوله: ﴿**وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ**﴾ ولا يتفق في المعنى أن يكون مرتبطًا بقوله: ﴿**وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً**﴾ لأن المحسور هو من أصابه الغم والحسرة والندم على ما فاته، فإذا جاءه اللوم وهو في حسرته وغمه، كان ذلك من قبل إسرافه وتضييعه، لا من قبل منعه وقبضه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَآتُواْ حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ**﴾ (الأنعام: ١٤١)، فالزكاة فريضة واجبة تصفها الآية الكريمة بأنها حق للزرع، وتندب إلى إخراج هذا الحق يوم حصاده، ولكنها مع هذه العناية تنهى عن الإسراف ولا تستحب للناس أن يزيدوا عما قدره الله، فإن ذلك فيه معنى الاستظهار على الشارع ولذلك يقول المالكية: إن الشارع إذا حدد قدراً فإن الزيادة على ما حدده تكون بدعة، فتارة تكون مبطلة كالزيادة في الصلاة، وتارة تكون

مكروهة، كالزيادة في الزكاة، وعبارة "الاستظهار على الشارع" هي عبارة المالكية، تشبيها لمن يفعل ذلك بمن يستظهر بشيء أي يحتاط به.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيراً، إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ** ﴾ (الإسراء: ٢٦، ٢٧).

ب- وفيما يرجع إلى المتصدق عليه، يجعل الإسلام الحق الأول في الصدقة لمن يعوله المتصدق، وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ: «وابدأ بمن تعول»[(١)].

بل جعل النبي ﷺ ما ينفقه الرجل على نفسه صدقة، وجعل له الأولوية والتقدم، يدل على ذلك حديث أبي هريرة: «أن رجلا قال يا رسول الله عندي دينار، قال تصدق به على نفسك، قال عندي آخر، قال تصدق به على زوجتك، قال عندي آخر، قال تصدق به على ولدك، قال عندي آخر، قال تصدق به على خادمك، قال عندي آخر، قال أنت أبصر به».

وفي حديث جابر، من طريق مسلم، عن الرجل الذي تصدق بالعبد، فرد رسول الله ﷺ صدقته، وباع العبد لنعيم بن النحام وأعطى صاحبه ثمنه. قال ﷺ له: «ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا»[(٢)]، كأنه ﷺ يشير بذلك إلى النواحي الأخرى بعد هذه القرابات.

وفي هذا الهدي النبوي إيحاء بمعنى كريم، ذلك أن الصدقة يعبر عنها عما ينفقه المرء على نفسه وأهله وقرابته، كما يعبر بها عما يبذله المرء للفقراء والمساكين، فليس في هذا التعبير إذن ما يزعمه بعض الناس من إذلال للفقير وإشعار له بأنه حين يأخذ المال من الغني يأخذ ما يهون به وتجرح كرامته، فإن لفظ الصدقة مأخوذ من الصدْق، لأن واجب المتصدق أن يتحرى الصدق في فعله ويضع ماله في

---

(١) البخاري عن أبي هريرة ك/ الزكاة ب/ لا صدقة إلا عن ظهر غنى (١٣٣٧).

(٢) مسلم عن جابر ك/ الزكاة ب/ الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم .. (١٦٦٣).

الموضع الذي يناسبه على ترتيب الاحتياج، فكما لا يكون الإنسان حين يضع ماله في حاجته أو حاجة أهله وقرابته متقبلا ما فيه إهانة له وجرح لكرامته أو كرامة من أنفق عليهم؛ فكذلك لا يكون هذا إهانة ولا جرحًا لكرامة أصحاب المراتب التالية لهم من الفقراء والمساكين، والقرآن يعبر بأن الصدقات حق للفقراء إذ يقول ﴿ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴾ (المعارج: ٢٤) ونحو ذلك.

وقد توسع النبي ﷺ أبعد من ذلك حيث أطلق على أفعال المعروف عامة اسم الصدقة، فقال: «كل معروف صدقة»[١]، وأمر هذا مشهور معروف، وإنما أذكره لبيان أن كلمة الصدقة كلمة كريمة لا تنطوي على معنى من معاني الإذلال أو الإهانة للفقير، كما زعمه بعض الزاعمين، وإنما ظنوا خطأ من مثل قوله تعالى ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ (التوبة: ١٠٣)، فقالوا: هذا المال المأخوذ المسمى صدقة جعل سببًا للتطهير والتزكية، وإنما يطهر الشيء ويزكي إذا نفى عنه خبثه ورذاله، فالصدقة المأخوذة هي رذال المال ونفايته، ولذلك يتحاماها أهل المروءات وأصحاب الهمم العالية، وكان رسول الله ﷺ لا يقبل الصدقة لنفسه ولا على أحد من آل بيته، وتفرع على ذلك اشتراط الفقهاء فيمن تصرف إليه الزكاة ألا يكون هاشميًا.

يقولون هذا في معرض أن الصدقة بالنسبة إلى الفقير، مهانة وتحقير، ويغمزون بذلك هذا المبدأ الإسلامي منتفعين بالخلابة التي يخلب بها ألباب الفقراء دعاة مذاهب معينة، والحقيقة أنه لا مهانة في الصدقة ولا تحقير إلا إذا استولى عليها من لا يستحقها من غنيّ لا حاجة له بها، أو قادر على الكسب ولكنه كسلان لا يعمل ولا يحتال، والإسلام قد حرّم الصدقة على هذين وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ «لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مِرّة سَويّ»[٢]، وذو المرّة هو القوي القادر على الكسب.

---

(١) البخاري عن جابر بن عبد الله ك/ الادب ب/ كل معروف صدقة (٥٥٦٢).
(٢) الترمذي عن عبد الله بن عمرو ك/ الزكاة ب/ ما جاء من لا تحل له الصدقة (٥٨٩).

ومعنى كون الزكاة أو الصدقة مطهرة للناس ومزكية أن من شأنها تهذيب النفوس وتنقيتها من الشح والأثرة وتنميتها بما في الزكاة من جلب المودة والصداقة فكأن نفوس الأغنياء تزداد وتنمو بانضمام الفقراء إليهم، وودهم إياهم، والغني مهما كثر ماله، في حاجة إلى غيره ليعينه ويقوم حاجته، فهو بذلك يَكثر من قلة، ويقوى من ضعف، على حد المعنى المراد في قولهم: «المرء قليل بنفسه كثير بإخوانه».

ثم أن الله تعالى أحلها للفقير، فهل يحل الله شيئًا وهو خبيث أو ليس من الطيبات ؟ وقصارى القول أن الصدقة في ذاتها مال طيب، ولكن يحرمُ هذا المال ويخبث إذا أخذه غير مستحقه أو سأله في غير حاجة، أو ألحف في سؤاله.

وتحريم الصدقة على رسول الله ﷺ مَناطه علوُّ مرتبته عن مستوى المكلفين بغناه النفسي واعتماده القوي على ربه، ولأن الرسل يجب أن يكونوا في مرتبة من الصون يكونون بها في حماية من أن تتوجه إليهم الظنون أو الشبهات، وقد علمهم الله أن يقولوا لأقوامهم: ﴿ **لا أسألكم عليه أجراً إن أجري إلا على الله** ﴾ وليس كل ما مُنع منه الرسول راجعًا إلى فساد فيه أو خبث، فقد يكون ذلك لاعتبار آخر بالنسبة إليه.

أما آل بيته صلى الله عليه وعليهم، فإن منعهم من الصدقة لأن لهم سهما مقرراً هو سهم ذوي القربى، فهم به أغنياء غير مستحقين للصدقة، ولذلك قرر الفقهاء أنه إذا منع أهل القربى حقهم من بيت المال، وكانوا فقراء جاز صرف الزكاة والصدقة لهم، ومن جاز له شيء فهو بالنسبة له حلال طيب ليس عليه حرج فيه، ولا غضاضة منه.

جـ - وفيما يرجع إلى إعلان الصدقة وإظهارها، أو إخفائها وإسرارها، نرى الإسلام يبيح هذا وذاك، ويرشد إلى أن لكل موضعه، فقد يكون إعلان الصدقة وإظهارها مقصوداً به القدوة وإثارة حمية الجود في الناس، وقد يكون المقام يقتضي الإسرار بها، كما إذا أعطيت لذي احتياج طارئ بعد غنى، أو قصد المخرج البعد

عن مظاهر الرياء والتفاخر، وفي القرآن الكريم: ﴿إِن تُبْدُواْ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاء فَهُوَ خَيْرٌ لُّكُمْ﴾ (البقرة: ٢٧١)، وفي الحديث الشريف: «ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما أنفقت يمينه»[١]، كما أن في السنة مواطن كثيرة كان فيها رسول الله ﷺ يدعو إلى الصدقة علانية، ويقبلها علانية، كما يفعل الناس الآن في دعوات الاكتتاب والتعاون.

ولاشك أن ظروف المجتمع فيها ما يدعو إلى هذا وذاك، وأن الحكم الوسط العادل هو ملاحظة كل من هذه الظروف بما يناسبه.

٤- بقي مما أريد ذكره في هذا المقام، أن الإسلام لم يغفل شأن أهل الهمم، وأولي العزائم الصادقة، الذين هم فوق المستوى المألوف للناس، فقد أباح لأمثال هؤلاء في ظروفهم، ولاعتبارات خاصة أن يتجاوزوا الحدود المعتادة وينفقوا من أموالهم ما شاءوا ولو خرجوا منها كلها، وذلك إنما رضيه الإسلام في ظروف تقتضي التوسع وملاحظة حال المجتمع عامة، دون اعتداد الفرد المنفق خاصة، ثقة به، واطمئنانا إلى أنه لن يضيق ولن يتغير قلبه، فعلى هذا يُحمل كل ما ورد في الكتاب أو في السنة مما يخالف ما قدمنا.

فمن ذلك قوله تعالى في شأن الأنصار حين قدم إليهم المهاجرون ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (الحشر: ٩)، فإنه مدح لهم بأنهم على خصاصتهم وفقرهم وحاجتهم يؤثرون المهاجرين على أنفسهم، وإذن فلم يكن عطاؤهم عن ظهر غنى ولا بعد بقاء الكفاية لأنفسهم وذويهم.

ولكن المتأمل في هذا يعرف أن الظروف الطارئة في المجتمع الإسلامي يومئذ هي التي أوحت بأن يكون الجميع أمام المال سواء، بل أن يشعر المهاجرون الذين خرجوا من ديارهم وأموالهم، بأنهم قد وردوا داراً فيها عوض، وفيها حنان وإيثار، ومثل

---

(١) البخاري عن أبي هريرة ك/ الزكاة ب/ الصدقة باليمين (١٣٣٤).

هذا كما لو كان قوم في رحلة فانقطعت بهم السبل وليس معهم إلا طعام مملوك لبعضهم، فإن لهم جميعا حينئذ أن يشتركوا في هذا الطعام لكل نصيب، ولذوي الهمم العالية والإيثار منهم أن يجودوا بأنصبتهم على غيرهم ولو كان بهم خصاصة.

ويقول الله تعالى نعيًا على قوم يسخرون من المتصدقين بالقليل لفقرهم: ﴿ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (التوبة: ٧٩)، فالذين لا يجدون إلا جهدهم هم الذين ورد ذكرهم في قول النبي ﷺ إذ سأله سائل: أي الصدقة أفضل؟ فقال: «جهد المقل» وهذا خلق ينبغي أن يشجع ويرسخ في المجتمع ولاسيما عند النوازل وفي ظروف الجهاد، فإن القليل إلى القليل كثير، وإن المثل الذي يضربه المقل حين يجود بالقليل، له تأثيره وسحره في حث القادرين على الجود والتعاون.

وعلى هذا ما ورد عن أبي هريرة من أن رسول الله ﷺ قال: «سبق درهم مائة ألف درهم: كان لرجل درهمان، فتصدق بأجودهما، وانطلق رجل إلى عرض ماله فأخذ منه مائة ألف فتصدق بها»، وما روى عنه أيضًا من أن رجلا من الأنصار بات به ضيف فلم يكن عنده إلا قوته وقوت صبيانه، فقال لامرأته نومي الصبية وأطفئي السراج وقربي للضيف ما عندك، فنزلت هذه الآية: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾[1] (الحشر: ٩).

ومن صور البذل الرائعة في أمثال هذه الظروف ما يروى عن عمر بن الخطاب أنه قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بالصدقة فجئت بنصف مالي، فقال رسول الله ﷺ: «ما أبقيت لأهلك؟» فقلت: مثله، وجاء أبو بكر بكل ما عنده، فقال: «يا أبا بكر، ما أبقيت لأهلك؟» قال: «أبقيت لهم الله ورسوله!»[2]، فهذه نفوس عالية يقبل

(١) مسلم عن أبي هريرة ك/ الأشربة ب/ إكرام الضيف وفضل إيثاره (٣٨٣٠).

(٢) الترمذي عن زيد بن أسلم عن أبيه ك/ المناقب ب/ في مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كليهما (٣٦٠٨).

منها، ولا يحمل الكافة عليها، ومثل عمر وأبي بكر وغيرهما من كبار الصحابة رجال أولو عزمات، وأصحاب مبادئ وغايات عليا، ولهم أهداف وراء المال، بل وراء الدنيا بأسرها، فلا يمكن أن يغير قلوبهم بذل، ولا أن يكونوا من الملومين المحسورين مهما بذلوا.

وما أبدع ما يفيده حديث ابن عمر إذ يقول: «كنت عند النبي ﷺ، وعنده أبو بكر، وعليه عباءة قد خلها في صدره بخلال – أي ثقبها وأدخل في ثقبها خلالا يشبكها به لتمزقها – إذ هبط عليه جبريل عليه السلام فقال: يا رسول الله مالي أرى أبا بكر وعليه عباءة قد خلها بخلال؟ قال يا جبريل، أنفق على ماله قبل الفتح، فقال: يا محمد إن الله تعالى يقول لك: اقرأ على أبي بكر الصديق السلام وقل له: أراض أنت عني يا أبا بكر في فقرك هذا أم ساخط؟ فقال له النبي ﷺ ذلك، فبكى أبو بكر وقال: يا رسول الله. أأسخط على ربي؟ أنا عن ربي راض، وكررها ثلاثا».

أولئك الذين رضي الله عنهم ورضوا عنه، أولئك هم خير البرية؟.

٢- نفي الحرج

وأما مجيء التكاليف في حدود الاستطاعة البشرية، وهو ما يعبر عنه أهل الشرع «بنفي الحرج»، فهو أصل من الأصول المقطوع بها، ولا خلاف عليه بين علماء الشريعة، ويدل عليه في القرآن الكريم آيات؛ منها قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (البقرة: ١٨٥)، ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (النساء: ٢٨)، ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا ﴾ (البقرة: ٢٨٦) ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ﴾ (آل عمران: ١٥٩)، ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

وقد علمنا الله جل علاه أن ندعوه بقوله ﴿ رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ (البقرة: ٢٨٦).

وقد سرى هذا المبدأ من الكتاب الكريم إلى السنة المطهرة، وطبع الله عليه الرسول صلوات الله وسلامه عليه؛ فهو يقول: «بعثت بالحنيفية السمحة ويروي الرواة في شمائله ﷺ أنه ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما مالم يكن إثما»[١]، وقد سئل عن الحج: أفي كل عام؟ فقال: «لو قلت نعم لوجبت. ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم»[٢]. وروى عنه أنه قال: «أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سئل عن

---

(١) البخاري عن عائشة ك/ المناقب ب/ صفة النبي ﷺ ... (٣٢٩٦).

(٢) مسلم عن أبي هريرة ك/ الحج ب/ فرض الحج مرة في العمر (٢٣٨٠).

شيء لم يحرم على المسلمين فحرم من أجله مسألته»[1]، وأنه قال: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها».

إلى غير ذلك مما يدل على أن الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه، قد تأثر أعظم التأثر بمنهج التشريع القرآني فيما أمر به أو بينه أو ركن إليه، وفي بيان هذا الأصل وغيره يقول ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وأن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه»[2].

ويقول أبو إسحاق الشاطبي في كتابه الموافقات[3]: «إن وضع هذه الشريعة المباركة حنيفة سمحة سهلة، حفظ فيها على الخلق قلوبهم، وحببها لهم بذلك، فلو عوملوا على خلاف السماح والسهولة، لدخل عليهم فيما كلفوا به مالا تخلص به أعمالهم؛ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ **وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ. فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ** ﴾ (الحجرات: ٧، ٨)».

فقد أخبرت الآية أن الله حبب إلينا الإيمان بتيسيره وتسهيله، وزينه في قلوبنا بذلك، وبالوعد الصادق بالجزاء عليه، وفي الحديث: «عليكم من الأعمال بما

(١) البخاري عن سعد بن أبي وقاص ك/ الاعتصام بالكتاب والسنة ب/ ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه (٦٧٤٥).

(٢) أعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٧ .

(٣) ج ٢ ص ١٣٦ .

تطيقون؛ فإن الله لا يمل حتى تملوا»[1].

والأمثلة الدالة على رعاية هذا الأصل في التشريع القرآني كثيرة مشهورة.

منها: أن الله شرع الصيام ورخص في السفر للمسافرين والمرضى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

ومنها: أنه كلفنا بالوضوء والغسل من الجنابة، وشرع التيمم عند فقد الماء أو عدم القدرة عليه ﴿... فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة: ٦).

ومنها: أنه أمر الأزواج بأن يمتعوا زوجاتهم ﴿عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، ورسم في شئون الوالدات نهجا لا ضرر فيه ولا ضرار ﴿وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا لاَ تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلاَ مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ﴾ (البقرة: ٢٣٣).

ومنها: أنه حرم أشياء في حال السعة، وأباحها في حال الضرورة ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النحل: ١١٥)، ﴿وَلاَ تَحْلِقُواْ رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (البقرة: ١٩٦).

ومنها: أنه يعطي الطبائع حقها، ولا يلزم بما ينافرها، فالطيبات مباحة، وزينة الله التي أخرج لعباده مباحة، والرهبانية ممنوعة، واعتزال النساء في المحيض واجب، والرفث إلى النساء ليلة الصيام حلال، والرجال قوامون على النساء، وللذكر مثل

---

(١) البخاري عن عائشة ك/ الصوم ب/ صوم شعبان (١٨٣٤).

حظ الأنثيين، ومواعدة المطلقة بالزواج أثناء العدة محرمة، والجمع بين الأختين ممنوع، وحرام على الرجال التزوج من الأم أو الأخت أو العمة أو الخالة أو البنت أو أية قريبة بالنسب أو الرضاع ففي الزواج منها امتهان لها، وحرام على الرجال زواج الإماء إلا في حال الضرورة، والرهن مشروع، والمعسر منظر، وهكذا...

وقد انبنى على هذا الأصل الذي جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة كثير من الفروع الفقهية: «فالسلطان أحق بالإمامة، وصاحب البيت أحق بالإمامة، والذي ينكح امرأة جديدة يجعل لها سبعا أو ثلاثا ثم يقسم بين أزواجه، وإمامة العبد والأعرابي ومجهول النسب مكروهة، والتغني بالقرآن مستحب، وحسن الصوت بالأذان مستحب، وتطييب المساجد وتنظيفها سنة، والاغتسال يوم الجمعة والتطييب فيه سنة»[1]، ....الخ.

وقد ينقلب الواجب الحتم حرام ويمنع الناس منه إذا ترتب على فعله حرج أو أذى أو فتنة؛ ومن ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، ولكن إذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلىٰ الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله، وهذا كالإنكار على الملوك والولاة بالخروج عليهم، فإنه أساس كل شر، وفتنة إلى آخر الدهر. وقد استأذن الصحابة رسول الله ﷺ في قتال الأمراء الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها وقالوا: أفلا نقاتلهم ؟ فقال: لا، ما أقاموا الصلاة، وقال: من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يدا من طاعته. ومن تأمل ما جرى على الإسلام في الفتن الكبار والصغار رآها من إضاعة هذا الأصل وعدم الصبر على منكر، فطلب إزالته، فتولد منه ما هو أكبر منه؛ فقد كان رسول الله ﷺ يري بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام، عزم على تغيير البيت ورده إلى قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك مع قدرته عليه خشية وقوع ما هو أعظم منه، وعدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام، وكونهم حديثي عهد بكفر؛ ولهذا لم يأذن في الإنكار على

(١) حجة الله البالغة ج ١ ص ٤١١ .

الأمراء باليد لما يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه.

فإنكار المنكر أربع درجات:

(الأولى) أن يزول ويخلفه ضده.

(الثانية) أن يقل وإن لم يزل بجملته.

(الثالثة) أن يخلفه ما هو مثله.

(الرابعة) أن يخلفه ما هو شر منه.

فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة. فإذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة، إلا إذا نقلتهم منه إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله، كرمي النشاب، وسباق الخيال ونحو ذلك. وإذا رأيت الفساق قد اجتمعوا على لهو ولعب أو سماع مكاء وتصدية، فإن نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد، وإلا كان تركهم على ذلك خيراً من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك، فكان ما هو فيه شاغلا لهم عن ذلك. وكما إذا كان الرجل مشتغلا بكتب المجون ونحوها، وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع والضلال والسحر فدعه وكتبه الأولى. وروى عن ابن تيمية أنه قال: مررت أنا وبعض أصحابي في زمن التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر عليهم، فقلت له: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء يصدهم الخمر عن قتل النفوس وسبي الذرية وأخذ الأموال فدعهم[1].

من هذا يتبين أن التكاليف كما روعيت فيها طاقة الفرد في الواجبات العينية وأمثالها، لوحظت فيها أيضاً طاقة المجتمع في الواجبات الكفائية وأمثالها؛ فلو كان الأمر بإزالة المنكر باقيا في الحالات التي تقدم ذكرها، لوقع المجتمع منه في شر عظيم، ولاحتمل منه ما لا طاقة له باحتماله؛ ولكن الشرع لم يكتف حينئذ

(١) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٨ .

بإسقاط الواجب رحمة بالعباد، وتخفيفًا عنهم، وإنما منعهم من القيام به كراهية أن يقعوا في حرج أشد، فهي رحمة مما هو محتمل الوقوع من الحرج ولو ظنا.

وينبغي أن يعلم أن الشارع لم يقصد إلى إلغاء كل نوع من أنواع المشاق، فإن المشقة إذا لم تكن خارجة عن المعتاد؟، وإنما وقعت على ما تقع المشقة في مثلها من الأعمال العادية، فإن الشارع لا يقصد رفعها، وفي ذلك يقول القرافي في كتابه الفروق: «إن المشاق قسمان: أحدهما لا تنفك عن العبادة كالوضوء والغسل في البرد، والصوم في النهار الطويل، والمخاطرة بالنفس في الجهاد ونحو ذلك، فهذا القسم لا يوجب تخفيفًا في العبادة لأنه قرر معها؛ وثانيهما: المشاق التي تنفك عنها العبادة، وهي ثلاثة أنواع: نوع في الرتبة العليا كالخوف على النفوس والأعضاء والمنافع فيوجب التخفيف، لأن حفظ هذه الأموال هو سبب في مصالح الدنيا والآخرة؛ فلو حصلنا هذه العبادة لثوابها لذهب أمثال هذه العبادة، ونوع في المرتبة الدنيا كأدنى وجع في إصبع، فتحصيل هذه العبادة أولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة وخفة المشقة. الثالث: مشقة بين هذين النوعين، فما قرب من العليا أوجب التخفيف، وما قرب من الدنيا لو يوجبه، وما توسط يختلف فيه لتجاذب الطرفين له[1].

ومن هذا يتبين معنى قولهم «إذا ضاق الأمر اتسع» و«المشقة توجب التيسير» و«الضرورات تبيح المحظورات» ونفهم لماذا تسقط النذور إذا صادمت أمرًا ضروريًا أو حاجيًا في الدين، كمن نذر المشي إلى مكة فلم يستطع، أو نذر ألا يتزوج، أو لا يأكل الطعام، أو نحو ذلك.

ولقد يعيب بعض المتشدقين أنواعًا من العقوبات جاءت بها الشريعة كالحدود

---

(١) الفروق ج ١ ص ١١٨ .

والقصاص، ويقولون إنها تكاليف شاقة، فإن قطع يد السارق، ورجم الزاني أو جلده، والقصاص من سن بسن، ومن عين بعين، ومن نفس بنفس، أحكام شاقة على العباد تتنافى مع الرحمة، وتشبه أحكام الأمم المتأخرة المتوحشة، ولا تليق بأمة متمدينة.

وقد رددنا على هذا فيما سبق[1]، وبينا ما غاب عن هؤلاء من أن هذا هو الطريق العملي الوحيد الذي به يبرأ المجتمع من أمثال هذه الجرائم؛ ونزيد الأمر هنا إيضاحًا فنقول:

إنما مثل هذا كمثل الدواء المر البشع الذي يتوقف عليه شفاء المريض من مرضه، فليست الرحمة في أن تترك المريض بدائه حتى يقضي عليه، رفقا به من أن يتجرع الدواء؛ ولكن الرحمة هي أن تجرعه هذا الدواء ليحيا ويبقى في سلامة وعافية؛ وكما لا يقال إن الطبيب بوصفه الدواء قد أساء إلى المريض، لا يقال إن الشارع بوضعه هذه العقوبات قد أساء إلى المجتمع أو شق عليه؛ فإن الشارع هو الطبيب الأعظم، فهو يصف الدواء عالما بما فيه من مرارة، ولكنه يعلم إلى جانب ذلك ما فيه من فائدة، ويوازن بين الألم الوقتي والراحة الطويلة، فيختار أنفعهما لمن يحبه. وشبيه بهذا ما روى في الحديث القدسي: «ما ترددت في شيء أنا فاعله ترددي في قبض نفس عبدي المؤمن: يكره الموت وأنا أكره مساءته، ولابد له من الموت».

قال الشاطبي: «لأن الموت لما كان حتما على المؤمن، وطريقا إلى وصوله إلى ربه، وتمتعه بقربه في دار القرار، صار في القصد إليه معتبراً».

---

(١) راجع ص ١٨٠ من هذا البحث.

٣- الإيحاء والتوجيه

نريد بما للقرآن الكريم من إيحاء وتوجيه أن المتأمل في آياته التي جاءت في صدد التشريع أو القصص أو بيان العقيدة أو غير ذلك، يراها مليئة بما يسمونه: «المعاني التابعة» ومن بين هذه المعاني ما يكون توجيهاً إلى خير، أو تحذيراً من شر، أو إيحاء بمعنى كريم، أو سلوك قويم.

وقد مر بنا في فصول هذا البحث كثيراً من ذلك، غير أن الكلام عنه جاء في تضاعيف الكلام عن غيره، ولهذا نورد في هذا الفصل ثلاثة أمثلة لتكون بيانا لما نريده:

١- فمن ذلك ما يوحي به قوله جل شأنه: ﴿ **فَأَمَّا مَن أَعْطَى وَاتَّقَى، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى، وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَى، وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى** ﴾ (الليل: ٥ - ١٠).

فهذه الآية تذكر ثلاثة أوصاف، أو ثلاثة أخلاق، تجعلها هي المؤهل الذي به يستحق صاحبه أن ييسره الله تعالى لليسرى - أي للحياة الميسرة الموفقة الناجحة - ثم تذكر ثلاثة أوصاف أو أخلاق مقابلة لها وتجعلها هي المؤهل الذي به يستحق صاحبه أن ييسره الله للعسرى - أي للحياة المضطربة الشاقة المليئة بالصعاب.

الوصف الأول: الإعطاء المأخوذ من قوله تعالى: ﴿ **فَأَمَّا مَن أَعْطَى** ﴾ ويقابله «البخل» المأخوذ من قوله تعالى: ﴿ **وَأَمَّا مَن بَخِلَ** ﴾.

وينبغي أن نلاحظ أن التعبير القرآني في هذين، جاء على حذف مفعول الإعطاء ومتعلق البخل، فلم يقل أعطى المال، أو بخل بالمال، فاستفدنا من ذلك في الجانبين عموماً مراداً ذا دخل في القضية.

فالقرآن يذكر في كل جانب التيسير لليسرى من هو معطٍ، أي باذل: يعطي من ماله إن كان ذا مال، ويعطي مما آتاه الله من المواهب، في القوة، في الرأي، في

النصيحة لله ولرسوله وللأمة، في كل ناحية يكون فيها قادراً على أن يعطي وأن يبذل.

وبهذا يكون عضواً نافعاً متضامناً مع غيره في بناء المجتمع وإسعاده، ولا يكون عضواً أشل، أو أثراً لا يحب إلا نفسه.

ولهذا إيحاء: فهو يدل على أن الله تعالى يريد من الإنسان أن يعمل على أن يكون متمكناً من الإعطاء: يطلب الغنى ويسعى إليه من طرقه المشروعة ليستطيع أن يعطي من ماله، ويطلب العلم ويدأب في تحصيله ليستطيع أن يعطي من علمه، ويعمل على أن يحتفظ بصحته وقوته ليجد رصيداً من الصحة والقوة يمكنه من أن يفيد مجتمعه بصحته وقوته فيكون معطياً من جهده، وهكذا.

وقد حثت السنة المطهرة - استجابة لهدي القرآن الكريم في ذلك - على أن يكون المرء كاسباً ليستطيع أن يكون منفقاً معطياً، وقرر الرسول صلوات الله وسلامه عليه أن: «اليد العليا خير من اليد السفلى»[1]، واليد العليا هي المعطية، واليد السفلى هي الآخذة.

وفي أحكام الزكاة نجد الإسلام يطلب من كل من ملك النصاب المحدد بدنانير أو دراهم لا يعد المرء بها غنياً، أن يخرج زكاة ماله، ونراه يبيح للفقير أن يأخذ زكاة الفطر، ويوجب عليه في نفس الوقت أن يخرج زكاة الفطر عن نفسه وعمن تلزمه نفقته، إن كان عنده بقية من المال تزيد عن حاجته، وما هذا وذاك إلا لأن الإسلام يريد أن يربي الناس على خلق «الإعطاء» ويريد ألا يحرم الفقير من لذة «الإعطاء» وما يشعر به المعطي من سعادة وكرامة.

وبالقياس على هذا نستطيع أن نقول إن للصحة زكاة وللجاه زكاة، وللمواهب زكاة، وروح الدين، وعموم لفظ القرآن الكريم في العطاء، يدلان على ذلك.

وفي الجانب المقابل نرى للبخل آثاراً عكسية، فهو يجعل صاحبه ممقوتاً في

---

(١) البخاري عن حكيم بن حزام ك/ الزكاة ب/ الاستعفاف عن المسألة (١٣٧٩).

مجتمعه، ويحمله على الانزواء، والهروب من الناس، لئلا يبذل من ماله إن كان ذا مال، ومن قوته إن كان ذا قوة، ومن جهوده ومواهبه إن كان ذا جهود أو مواهب، فيصبح عضواً أشل في بيئته، ويعرف بالأثرة والأنانية فيفوته بذلك كثير من الخير، ويضيع عليه كثير من الفرص، ويتحاماه الناس فلا يروج أمره فيهم، وبذلك تصبح حياته مليئة بالصعاب، حافلة بالمشاق وألوان الكراهية والاحتقار، وهذه هي العسرى التي ييسره الله لها ببخله وأثرته، وفي القرآن الكريم آية أخرى تقصر النجاح في الحياة على من طهرت نفوسهم من الشح والبخل، دون غيرهم ممن تدنسوا بهذا الخلق، تلك هي قوله تعالى: ﴿ **وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ (الحشر: ٩ ، التغابن: ١٦)، وفيه آية أخرى تجعل بخل البخيل الذي يحسبه خيراً له، هو عين الشر، تلك هي قوله تعالى: ﴿ **وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ** ﴾ (آل عمران: ١٨٠).

وبهذا يتبين ما لخلق «الإعطاء» من الأثر في الحياة، ومن تيسير المعطي لليسرى، وما في خلق الضن والبخل من أثر سيء ومن تيسير الباخل الضانّ للعسرى، وأن ذلك ناموس إلهي، وسنة من سنن الله في الكون، يحكمه بها، ويجريه على مقتضياتها.

الوصف الثاني: الاتقاء أو التقوى، المذكور بقوله تعالى ﴿ **وَاتَّقَى** ﴾، ويقابله «الاستغناء» المذكور بقوله تعالى: ﴿ **وَاسْتَغْنَى** ﴾.

والتقوى هي ذلك الخلق النفسي الذي يجعل من الإنسان رقيباً على نفسه في كل تصرف من تصرفاته، وفي كل جانب من جوانب سلوكه: إنها الباعث النفسي الذي يناديه دائماً أن يقوم بواجبه ليرضي الله، وأن يكون قيامه بالواجب قوياً يعتمد الإخلاص والإجادة والإتقان، لا مجرد مظهر كاذب مخادع، يرائي به الناس، ويتخلص به من حساب الرقباء إياه، ذلك بأنه يراقب ربه، أو يشعر برقابة ربه، وفي

هذا المعنى يقول النبي ﷺ: «اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»(1)، ويقول الله عز وجل: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾ (العلق: ١٤)، ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (النساء: ١)، ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (النساء: ٨٦)، ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا﴾ (النساء: ٨٥)، إلى غير ذلك من الآيات التي تذكر بعلم الله المحيط، وتجعل المؤمن يخشى رقابة الله في الخلاء، كما يخشى رقابة الناس في الملا، وهذا هو «الضمير الحي» بلغة أهل العصر.

وليست التقوى هي مجرد أداء العبادات، أو التزيي بزي الصالحين، أو التمتمة والتسبيح أو ملازمة الصف الأول، أو التشدد والتشديد في الدين، أو الإزدراء بمن تقل عبادتهم مع أدائهم لواجباتهم، إلى غير ذلك، وإنما التقوى هي السلوك الصحيح السليم في كل ناحية: فإذا أخلص الزارع في زراعته، وأدى للأرض حقها من الخدمة؛ فقد اتقى الله، وإذا أدى الموظف حق وظيفته مراقبًا به في كل ما يفعل؛ فقد اتقى الله، وإذا حافظ الطالب على دروسه وعلم أن أهله يبذلون في سبيل تعليمه وتخريجه أعز ما يملكونه من جهد ومال وآمال ليكون رجلا نافعًا لوطنه. فإنه يكون متقيًا لله. وهكذا.

وعلى عكس ذلك يكون التخلق بخلق «الاستغناء» إن القرآن الكريم يعبر بهذا اللفظ عن الخلق المقابل للتقوى، ليفيدنا أن غير المتقي هو ذلك المستغني عن توفيق الله، كأنه في غير حاجة إلى تأييده وتسديده فهو لا يراقبه ولا يعبأ بأن يراه حيث نهاه، أو بأن يراه مفرطًا فيما إليه دعاه، فهو مستغن معرض مزور.

وشتان بين هذا وذاك، فإن المتقي ينطبع سلوكه عادة بالشرف والاستقامة والتفاني في أداء الواجب، والترفع عن السقوط والتنزل للدنايا، فيعرفه الناس بذلك فيرونه أمينًا على أعمالهم، صدوقا في معاملتهم، صالحًا للاعتماد عليه في شئونهم، فيحبونه ويقدمونه ويهيئون له فرص النجاح فينجح، وهذا هو تيسيره

---

(١) البخاري عن أبي هريرة ك/ الإيمان ب/ سؤال جبريل النبي ﷺ.. (٤٨).

لليسرى، أما المستغنى فيراه الناس مستهترًا لا يعبأ بشيء، ولا يهتم بشيء فيتحاشونه ويتحامون الاختلاط به فيبعد عن مجال الأعمال، وميادين النشاط، ويصبح منبوذًا ولو بعد حين، وهذا هو تيسيره للعسرى.

ومن هنا يتبين أنه ليس صحيحًا ما يقوله بعض الناس من أن التقوى أو عدم التقوى خلق شخصي لا صلة له بالأعمال والجدارة بها، والصلاحية لها.

كما يتبين أن التقوى أوسع دائرة مما يظنه الذين يقصرونها على العبادات والمظاهر الدينية.

الوصف الثالث: «التصديق بالحسنى» وهو المأخوذ من قوله تعالى: ﴿ **وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى** ﴾ (الليل: ٦)، ويقابله «التكذيب بالحسنى» المأخوذ من قوله تعالى: ﴿ **كَذَّبَ بِالْحُسْنَى** ﴾ (الليل: ٩).

والتصديق بالحسنى أساسه أن يكون الإنسان مؤمنًا بالفضيلة وبالمثل وبأن هناك قواعد للسلوك يجب أن ترعى وأن يؤخذ بها.

أما التكذيب بالحسنى فهو خلق الانحلال والتحلل والزعم بأن كل شيء جائز وكل شيء ممكن، وأن الفضائل لا تختلف عن الرذائل إلا بأن المجتمع أنكر هذه ورضي عن تلك، ولا حقيقة في نظر هؤلاء لمعروف ولا منكر، ولا مقياس لخلق رفيع وخلق وضيع.

فإذا ساد التصديق بالحسنى وبالمثل مجتمعا؛ فإن أفراده يسعدون، وإن بيئته تكون بيئة راشدة ناجحة موصلة إلى النجاح وإلى اليسرى في الحياة، أما إذا ساد التكذيب بالحسنى وبالمثل؛ فإن الحياة تكون كريهة شاقة، ولنتصور مجتمعا لا يفرق بين الوفاء والغدر، ولا بين الصدق والكذب، ولا بين الشرف والسرف، ولا بين الحفاظ والتحلل، ولا بين صون الأعراض وبذلها... إلى غير ذلك، فمن ذا الذي يسعد بأن يعيش في هذا المجتمع ؟ ومن ذا الذي يأمن على نفسه أو على ماله أو على عرضه فيه ؟

٢- ومن ذلك ما يوحي به قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ (الأعراف: ١٨٠)، وصف القرآن الكريم رب العزة بأن له الأسماء الحسنى، والحسنى مؤنث الأحسن، ومعنى ذلك أنه تعالى هو المبدأ الأكمل، والمثل الأعلى في كل ما هو سمو وفضل وجلال وجمال، وأن كل ما في الكون من ذلك صادر عنه، وقبس منه، وقد قرب القرآن الكريم هذا المعنى حيث يقول: ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (النور: ٣٥).

فالسموات والأرض تعبير عن الكون كله علويه وسفليه وما خلق الله من شيء، والله نورها، والنور هو روح كل موجود وسره، فلو تصورنا موجوداً مظلماً لا نور له، لما كان في المعنى إلا صورة مساوية للعدم.

وقد أثبت العلم أن كل موجود فلابد له من النور على نحو من الأنحاء، وأن انقطاع النور انقطاعًا تامًا عن الموجود إنما هو مرحلة نهايته وفنائه، وهذا المعنى قد أشار إليه النبي ﷺ في بعض دعائه الذي توجه به إلى ربه، حيث يقول: «أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة أن تنزل بي غضبك، أو تحل علي سخطك».

وقد وصفت الآية الكريمة هذا النور بوصف مثلته به – ولله المثل الأعلى – مداره على إثبات قوته وصفائه، وتكامله وتمام بهائه، فبلغت من ذلك الغاية، وقربت الأمر أعظم تقريب.

وقد جاء القرآن الكريم بكثير من أسماء الله الحسنى التي اشتهر أنها تسعة وتسعون استناداً إلى ما روى في الصحيحين وغيرهما من قول رسول الله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسمًا – مائةً إلا واحداً – من أحصاها دخل الجنة»[١]، ومن هذه

---

(١) البخاري عن أبي هريرة ك/ الشروط ب/ ما يجوز من الاشتراط والثنيا والإقرار (٢٥٣١).

الأسماء ما ورد في ختام سورة الحشر حيث يقول جل شأنه :

﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ، هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (الحشر: ٢٢ - ٢٤).

ومن تتبع القرآن الكريم استطاع أن يأخذ منه كثيرًا من الأسماء الحسنى مثل: القدير، والعليم، والعظيم، والحليم، والغفور، والودود، والحميد، والمجيد، والوهاب، والباسط، والقابض، والرقيب، والحسيب، وغير ذلك.

وواضح أن قوله ﷺ: «من أحصاها دخل الجنة» ليس معناه من عدها أو من حفظها أو من تلاها، ولكن معناه من وعاها وعي المؤمن بها، المصدق بثبوت معانيها لله تعالى على وجه الكمال، وهذا يقتضي درسها والتأمل فيها وتتبع مظاهر كل صفة منها في هذا الكون، ولا شك أن من عني بذلك ووفق إليه؛ يصل به إلى مرتبة من الإيمان، ومنزلة من اليقين، تدفعه إلى سلوك الصراط المستقيم الذي يفضي به إلى الجنة، وقد كان بعض الصوفية يستغرق السنين الطوال متعلقًا باسم من أسماء الله الحسنى، متأملا مظاهره، واقفًا موقف المستبصر المستهدي أمام كل مظهر منها، محاولا أن يتخلق بخلق الله فيه، فكان ربما عاش خمس سنين، لا يرى إلا مظهر «الوهاب» مثلاً، وخمسًا أخرى لا يرى إلا مظهر «الشاكر» وهكذا.

وعندي أن هذا اتجاه له جانب من القبول، لأن فيه تأملاً وإنعام نظر؛ ومن شأنه أن يملأ القلب بعظمة الله تعالى في هذه الصفة، ولكنه مع ذلك يشتمل على جانب من القصور أو التقصير، فإن من أراد أن يعرف الله تعالى فعليه أن يتأمل جميع صفاته ويتعشق جميع أسمائه، ويحاول إرجاع كل مظهر من مظاهر تصريف الله إلى مبدئه واسمه النابع منه، وذلك أن لله تعالى صفات متقابلة فهو

مثلاً القابض والباسط، وهو الصبور، وهو سريع الحساب، وهو القوي الشديد، وهو الغفور الرحيم، وكل هذه الصفات وغيرها مما لم تذكر، مع تعددها، ومع التقابل في بعضها، هي – والله أعلى وأجل – بمثابة مزيج واحد لا يمكن فصل عنصر من عناصره عن الآخر، فالله تعالى رءوف رحيم حتى حين يتجلى بمظهر المنتقم الجبار، لأن انتقامه وجبروته مع الطغاة والمستكبرين العتاة فيهما رحمة ورأفة بالمجتمع، وبالضعفاء الذين يصيبهم الظلم والطغيان، وهو بنفس المظهر، حكيم، وعدل، وعليم، وخبير، ولطيف، وحي، وقيوم... الخ.

فالمؤمن البصير بربه، يتعلق بأسمائه ويتعشقها ويرى فيها سلواه وهداه، ويستمد من التأمل فيها قوة في حياته، تيسر له الصعاب، وتهون عليه الشدائد، وتدفعه إلى القيام بما أقامه الله فيه دون تبرم أو ضعف.

وأصل الذكر في الإسلام، وكونه مشروعًا إنما يرجع إلى تربية هذا المعنى في المؤمنين، ولذلك ورد في الحديث الصحيح: «من نزل به غم أو كرب أو أمر مهم فليقل: «لا إله إلا الله رب العرش العظيم، لا إله إلا الله رب السموات والأرض ورب العرش الكريم»، وقد سمع رسول الله ﷺ رجلاً وهو يقول: «يا ذا الجلال والإكرام» فقال: «قد استجيب لك فسل»[1]، وفي حديث أنس رضي الله عنه أنه ﷺ قال لفاطمة: «ما يمنعك أن تسمعي ما أوصيتك به: أن تقولي إذا أصبحت وإذا أمسيت: يا حي يا قيوم، برحمتك أستغيث، أصلح لي شأني كله، ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين».

فهذا كله توجيه إلى معرفة هذه الأسماء معرفة إيمان بها، وعشق لها، وتوسل بها، ومداومة عليها، وليست هذه الأسماء بذاتها أو بحروفها وألفاظها هي المقصودة، وهي التي تسمى «ذكرًا»، إنما الذكر تفكر وتأمل وعرفان وإيمان واطمئنان ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨).

(١) الترمذي عن معاذ بن جبل ك/ الدعوات ب/ منه (٣٤٥٠).

وذكر الله بهذه الأسماء عن طريق التأمل فيها، وتعرف أخلاقه تعالى أو صفاته بها، من شأنه أن يعرفنا بالفضيلة والكمال وكل ما هو سمو وخير وجمال. فمن عرف مثلاً أن من أسمائه تعالى: «الصبور» وتتبع مظاهر هذا الاسم الكريم فيما يصادفه من أحوال الناس، فإنه يرى العجب العجاب من صبر الله، وتتجلى له في كتاب الكون صفحات كلها إشراق ونور، ويتخلق بخلق الله فيه، ويؤمن به كمثل من أمثلة الفضيلة، وكذلك من عرف الله تعالى باسم «الشكور»، أو باسم «المؤمن»، أو باسم «الحق»، أو باسم «الرحيم» إلى غير ذلك من أسماء الجمال التي تدل على خلق من أخلاق الله جل علاه.

وهناك أسماء الجلال، كالملك، والقدوس، والعزيز، والحكيم، والقيوم، ونحو ذلك مما يبعث في قلب المؤمن شعوراً عميقًا بعظمة الله التي لا تطاولها عظمة، ومما يجعل إيمانه «بالوحدانية» إيمانًا مسببًا، لأنه يرى هذه الأسماء على حقيقتها الكاملة ليست لأحد إلا لله، وأن أي مخلوق يوصف بشيء من مبادئها فإنما يوصف به على نحو من التجوز أو على نحو من النسبية بينه وبين غيره، كما يطلق اسم النور على الضوء المنبعث من السراج، وعلى الضوء المنبعث من الشمس، وشتان بين نور ونور.

٣- ومن ذلك ما في الدعاء من توجيه، وما يوحى به من استهداف الأغراض الشريفة، والتطلع إلى الغايات النبيلة.

إن الدعاء ليس مجرد توجه وترديد ألفاظ وإفضاء بآمال، ولكنه دعوة مع أنه دعاء، وتوجيه مع أنه توجه، ومن تأمل المعاني النفسية والتوجيهية التي يثيرها الدعاء في الداعي، لعرف ذلك حق المعرفة.

إن الدعاء ترديد لأمل وهدف استقر في قلب الإنسان، وغاص في أعماق نفسه، ومن كان له في حياته أمل وهدف اتجهت أعماله وتصرفاته إلى تحقيقهما، فإذا قلت: اللهم إني أسألك الغنى؛ فقد جعلت الغنى هدفًا من أهدافي، وأملاً من

آمالي. فلابد لي من أن أتجه إلى سبله، وألتمس وسائله، وأعمل على تحقيقه. ولذلك نرى للدعاء في القرآن والسنة وفيما ورد عن الأئمة منزلة التوجيه والدعوة إلى العقيدة الصحيحة وإلى الأخلاق الفاضلة، وإلى العمل الصالح، وإلى بذل الجهود المثمرة في سبيل النفع العام.

انظر إلى ما علمنا الله أن ندعوه به في قوله: ﴿ **رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ** ﴾ (آل عمران: ٨)، إنه يوجهنا إلى الوجهة الصالحة في العقيدة وهي أن نحرص على استقرار قلوبنا بالإيمان، وأن نكره التقلب والزيغ بعد الهدى والاطمئنان، وأن نعلم أن الهدى هدى الله، وأن الرحمة إنما هي من لدنه، وأنه هو الوهاب. فهذا لون من التربية على العقيدة السليمة يوحي به الدعاء في هذه الآية.

وانظر إلى ما يوحى به الدعاء الذي علم الله رسوله أن يدعوه به في قوله ﴿ **وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا** ﴾ (طه: ١١٤)، فمن المعروف المسلم به عند جميع العلماء، أن رسول الله ﷺ هو أعلم الأمة، وأن الله تعالى خصه من العلم بالكثير الغزير، ولكنه مع ذلك يوحى إليه بهذا الدعاء أن العمل لا يقف عند حد، وأنه قابل للزيادة مهما بلغ الإنسان منه، وأنه يجب أن يجعله أملا من آماله وهدفًا من أهدافه التي يتوجه فيها إلى ربه، ويتخذ الأسباب المؤدية إليها. وإذا كان هذا هو إيحاء الآية إلى نفس الرسول. وهو من هو في عظمته العلمية فما مدى إيحائها إلى نفوس المؤمنين، وقد خاطب الله الناس بقوله: ﴿ **وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً** ﴾ (الإسراء: ٨٥).

فانظر كيف كان الدعاء توجيهًا وتربية في شأن العلم، وهو الذي يقوم عليه بناء الأمم، وتقوم حوله – ولاسيما في عصرنا الحاضر – أعظم المنافسات بين الدول.

وفي القرآن الكريم من هذا التوجيه بالتوجه، والدعوة بالدعاء، آيات كثيرة:

منها قوله تعالى: ﴿ **رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا** ﴾ (الفرقان: ٧٤).

ففي ذلك توجيه تربوي عظيم إلى أن تكون الغاية من الزواج أن تقر العيون

بالصالحات من الزوجات، وبالذرية النجيبة النافعة، ثم توجيه للمؤمن إلى أن يكون في الحياة قوة متقدمة لا متأخرة متبوعة لا تابعة، بحيث يكون إمامًا، أي مبرزًا، وتكون إمامته وتبريزه بالنسبة للصنف الصالح، وهم المتقون، لا مجرد تقدم مألوف.

ومنها: ﴿ رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ (الممتحنة: ٤)، ﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (الأحقاف: ١٥)، ﴿ رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا ﴾ (الإسراء: ٨٠).

ثم انظر إلى ما كان يدعو به رسول الله ﷺ من مثل قوله: «اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، وأعوذ بك من العجز والكسل، وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال».

ففي هذه الجمل الدعائية توجيه ودعوة وتربية عالية، فإن الهم والحزن - مثلاً - إذا استوليا على امرئ سلباه قوته ونفعه، وعاقاه عن أن يمضي في سبيله قويًا غلابًا، وربطاه إلى الضعف والاستكانة برباط وثيق، فرسول الله ﷺ يستعيذ بالله من ذلك، ويوجه المؤمنين إلى أن يتطلبوا لأنفسهم وضعًا قويًا أبيا في الحياة، بعدم الرضوخ لعوامل الضعف والخذلان، فهي تربية ودعوة وتوجيه.

ومثل ذلك يقال في قوله ﷺ: «وأعوذ بك من العجز والكسل»، فإن المرء إذا وضع أمام عينيه أن الابتعاد عن العجز والكسل أمل من آماله يلتجئ فيه إلى ربه؛ بعثه ذلك إلى المحاولة وإلى النشاط. ولابد أن يخلصه ذلك من عجزه وكسله، فيصبح في مجتمعه عضوًا فعالاً.

وكذلك يقال في قوله صلوات الله وسلامه عليه: «وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال»، فالرسول يفزع إلى الله من ذلك مستعيذًا به سبحانه، وفي ذلك إرشاد لنا إلى أن ننشد في حياتنا مرتبة الاستقرار الاقتصادي، ومرتبة العزة الشخصية والكرامة الذاتية، فإن الدين إذا غلب امرأ أقض مضجعه، وحول حياته

إلى جحيم، وإن قهر الرجال إذا ابتلى به إنسان ذل وضاعت في مجتمعه كرامته، وسقطت هيبته.

نرى في هذا كله توجيهًا ودعوة، كما نرى فيه توجهًا إلى الله ودعاء.

نرى فيه تربية على أخلاق السيادة والشرف، وغمرًا للنفس بمعاني الفضيلة حتى تنفعل بها، وتدور في محيطها.

وأي توجيه، وأي تهذيب، وأي دعوة إلى الفضيلة والشرف، أقوى مما نفهمه من قوله ﷺ في دعائه: «اللهم إني أعوذ بك من الفقر إلا إليك، ومن الذل إلا لك، ومن الخوف إلا منك، وأعوذ بك أن أقول زورًا، أو أغشى فجورًا، أو أكون بك مغرورًا، وأعوذ بك من شماته الأعداء، وعضال الداء، وخيبة الرجاء».

وفي السنة المطهرة كثير كثير من هذا اللون من التربية العليا بطريق الإيحاء والتوجيه بالدعاء.

وللأئمة الأولين من سلفنا الصالح أدعية قوية بارعة في هذه النواحي التوجيهية، ومن ذلك قول أحدهم:

«إلهي، مالي كلما قلت قد صلحت سريرتي، وقرب من مجالس التوابين مجلسي، عرضت لي بلية أزالت قدمي؟ إلهي لعلك رأيتني مستخفًا بحقك فأقصيتني، أو لعلك رأيتني معرضًا عنك فقليتني، أو لعلك وجدتني في مقام الكاذبين فرفضتني، أو رأيتني غير شاكر لنعمائك فحرمتني، أو لعلك فقدتني من مجالس العلماء فخذلتني، أو لعلك رأيتني آلف مجالس البطالين فبيني وبينهم خليتني، أو لعلك بقلة حيائي منك جازيتني!».

فما أدق هذا التتبع والبحث عن أسباب البعد من الله، وأسباب عدم النجاح في الحياة. إنه يستعرض هذه الأسباب والدواعي في أسلوب إيحائي توجيهي تتربى به النفوس، وتتهذب به القلوب، ويعرف الإنسان به ماذا عليه أن يعمل ليغسل نفسه من أدرانها، وماذا عليه أن يعمل ليصل!

ثم يقول في أسلوب آخر إيحائي:

«اللهم ألبسني زينة المتقين في بسط العدل، وكظم الغيظ، وحسن السيرة، والسبق إلى الفضيلة، والقول بالحق وإن ضر، والإنكار على الباطل وإن نفع...

اللهم ألحقني بصالح من مضى، واجعلني من صالح من بقى، وخذ بي في سبيل الصالحين... اللهم إني أعوذ بك من الكسل والفشل، والهم، والحزن، والجبن، والبخل، والغفلة، والقسوة، والذلة، والمسكنة، والفقر والفاقة، وأعوذ بك من نفس لا تقنع، وبطن لا يشبع، وقلب لا يخشع، ودعاء لا يسمع، وعمل ولا ينفع، وصلاة لا ترفع».

فهل هذا إلا غراس طيب للأخلاق الكريمة ومعالي الأمور؟ وهل هذا إلا توجيه راشد للحياة الطيبة، وهدى صالح إلى صراط مستقيم؟

بهذا كله يتبين أن التشريع القرآني الذي انبنى عليه التشريع الإسلامي عامةً، واهتدت به السنة النبوية خاصةً، قائم على الدعائم الضرورية التي لا يستقر تشريع إلا عليها، وأنه مناسب للطبيعة البشرية غير منافر لها: ﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (الروم: ٣٠).

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تبعهم إلى يوم الدين.

* * *

البحث الثامن
المحكم والمتشابه

هذا الموضوع كثيرا ما تحدث عنه أعداء الإسلام، واتخذوا منه سبيلا إلى الطعن عليه، والتكذيب له، ورميه بأنه مناف في كثير من معارفه للعقول.

وأساس كلامنا فيه هو آيات ثلاث من سورة «آل عمران»، هي قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ، رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ، رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لاَّ رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللّهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (آل عمران: ٧-٩).

(١) والإحكام: أصله في اللغة المنع أو المناعة، ومنه اشتق لفظ (الحَكَمة) لما يُحْكَم به الفَرَس.

وكل هذه المادة تدور حول التوثيق والمناعة، والإتقان، ويقال:

احكم فلان أمره، وأحكم صنعته، أي أتقنه ومنعه من الخلل.

وقد وصف الله تعالى كتابه الكريم بأن جميع آياته محكمات حيث يقول جل شأنه:

﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ (هود: ١).

ووصفه في آية آل عمران هذه بأن بعض آياته محكمات حيث يقول جل شأنه:

﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ﴾ (آل عمران: ٧).

ويقال: تشابه الشيئان، أي تماثلا، كما يقال: تشابها بمعنى اشتبها والتبسا على الناظر، وسبب هذا المعنى الأخير، أنه إذا زاد الشبه بين الشيئين جداً حتى كمل أو كاد يكمل، أدى ذلك إلى الالتباس، فالمعنى الثاني مستند إلى المعنى الأول.

ولذلك يقول الشاعر:

رق الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

فهذا الشاعر حكم بوجود التماثل التام من جهة الصفاء والرقة بين الكأس وما فيها من الخمر ثم قرر أن هذا التشابه الكامل أوقعه في الالتباس فهو لا يعلم أهناك خمر فقط دون كأس، أم كأس فقط دون خمر.

وكذلك يقول شاعر آخر:

تشابه دمعي إذ جرى ومدامتي فمن مثل ما في الكأس عيني تسكب
فوالله ما أدري أبالخمر أسبلت جفوني أم عبرتي كنت أشرب

فهذا الشاعر يقول: قد تماثل دمعي في صفائه وما في الكأس من مدامة، فالتبس عليَّ الأمر وتشاكل، فلا أدري: أجفوني تسكب خمراً، أم أنا أشرب من الكأس دموعاً.

وقد ورد في القرآن الكريم التشابه بالمعنيين – أقصد معنى التماثل ومعنى الالتباس –.

التماثل: فمن الأول قوله تعالى:

﴿ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ (البقرة: ١١٨).

أي تماثلت – يقول ذلك جل شأنه عن اليهود والنصارى الذين تلاقوا على جحود الحق، وإنكار الرسول ﷺ.

ومنه في وصف القرآن الكريم:

﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ﴾ (الزمر: ٢٣).

أي متماثلا في معانيه وأغراضه وهدايته، فلا اختلاف ولا تضارب بين آياته، وهذا على حد قوله تعالى في آية آخرى:

﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيراً﴾ (النساء: ٨٢).

ومن هنا يتبين أن القرآن الكريم قد وصف بأن آياته كلها متشابهة بمعنى التماثل والتعاون على إفادة المعنى، أما في آيتنا هذه فقد وصف بعض القرآن "بالتشابه" حيث يقول عز وجل.

التشابه والالتباس: «وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»

وهذا على المعنى الثاني للتشابه الذي هو الالتباس والإشكال ومثله قوله تعالى على لسان قوم موسى حين أمرهم بذبح البقرة:

﴿إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا﴾ (البقرة: ٧٠)

أي أشكل أمره.

والخلاصة: أن القرآن الكريم وصف تارة آياته كلها «محكمات» وتارة بأن آياته كلها «متشابهات» وتارة بأن بعض آياته «محكمات» وبعضها «متشابهات».

فعلينا أن نفهم أنه في حالة وصفه كله بالإحكام يراد المناعة، والإتقان والصيانة، وفي حالة وصفه كله «بالتشابه» يراد التماثل في المعاني والأغراض وأن آياته كلها متعاونة على ذلك.

أما في حالة التفرقة بين آيات وآيات، وجعل البعض محكماً، والبعض متشابهاً، فيفهم هذا على معنى آخر، وهذا هو المعنى الذي عقدنا له هذا الفصل، وفيه خلاف كبير بين العلماء.

المحكم:

(٢) فمن الناس من يرى أن المحكم هو ما كان في مثل قوله تعالى في أواخر سورة الأنعام:

﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ، وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللّهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ، وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥١ – ١٥٣).

فهذه الآيات الثلاث التي تضمنت ما يسمونه بالوصايا العشر، هي وأمثالها التي توصف بالإحكام في نظر هؤلاء، لوضوح ما جاءت به، وثبوت معانيها في كل شريعة.

المتشابه:

أما المتشابهات عندهم، فهي مثل: «الم» و«المص» و«ق» و«حم» .....إلخ.

ومن الناس من يقول إن المراد المحكم والمتشابه هو الناسخ والمنسوخ، فالناسخ محكم، والمنسوخ متشابه.

ومنهم من يرى أن المحكم هو ما يمكن فهمه عن دليل جَليِّ أو خفي، أما مالا يمكن فهمه، لا عن دليل جلي، ولا عن دليل خفي، فهو المتشابه.

وعلى هذا الرأي تكون آيات الحلال والحرام والأحكام كلها من قبيل المحكم، لأن الأحكام تستنبط منها عن دليل جلي في بعض الحالات، أو خفي في بعض

الحالات، أما مثل قوله تعالى عن عيسى مثلاً ﴿ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ (النساء: ١٧١)، وقوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه: ٥) مما لا يمكن أن يفهم، ولا يقبل ظاهره لمنافاته تنزيه الله تعالى فإنه متشابه.

ورأي رابع يقول: إن المتشابه هو آيات الصفات فقط مثل:

﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ (البقرة: ١١٥) من حيث إثبات الوجه لله، ومثل ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾ (طه: ٣٩) من حيث إثبات العين إلى غير ذلك من الآراء الكثيرة التي ذكرنا بعضها، وضربنا صفحا عن باقيها.

القرآن جامع لكل ذلك:

والذي ينبغي أن نقول عليه في هذا الموضوع أن القرآن الكريم فيه هذا كله:

ففيه وصف الله وأنبيائه بما لا يمكن أخذه على ظاهره كآيات الصفات وما وصف به عيسى من إنه روح الله.

وفيه آيات جاءت لمعان واضحة قارة على الأزمنة والأمكنة لا تختلف باختلاف العصور مثل آيات الوصايا العشر السابق ذكرها، ومثل ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ (الإخلاص: ١-٤)، ومثل ﴿ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ ﴾ .

وفيه آيات واضحة المعنى في التشريع عن دليل جلي، وآيات تدل على معان تشريعية بطرق خفية.

وفيه ما لا يمكن أن يقطع بمعناه مثل «ألم» .

الغيبيات:

ومن ذلك جميع الأخبار الغيبية التي ذكرت عن الساعة، فنحن نؤمن بالساعة وإن لم ندر متى تقوم، ونؤمن بأن هناك نفخًا في الصور ولكن لا ندري ما معنى هذا النفخ، وما حقيقة هذه الصور، كما لا ندري المراد بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا وَقَعَ

الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ ﴾ (النمل: ٨٢) ... إلى غير ذلك.

الجبر والاختيار:

وقد وجد في القرآن الكريم آيات ربما فهم منها بعض الناس أن الإنسان مجبور غير مختار مثل: ﴿ مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴾ (الكهف: ١٧)، ومثل: ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾ (البقرة: ٧).

وفيه آيات أخرى تفيد أن الإنسان مختار مثل ﴿ وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ﴾ (التوبة: ١٠٥)، ومثل: ﴿ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩) إلى غير ذلك.

وفيه آيات ربما نظرت إلى أولها ففهمت معنى الجبر، ثم نظرت إلى آخرها ففهمت معنى الاختيار وذلك مثل قوله تعالى:

﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ ﴾ (البقرة: ٢٦).

فالجملتان الأوليان إذا فهمتا على انفراد أفادتا بظاهرهما أنه ليس للإنسان دخل، وإنما الإضلال والهداية من الله، أما الجملة الثالثة ﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ ﴾ فتفيد إن الإضلال إنما يكون للفاسقين فقط، أي أنه يكون بعد فعل العبد الذي هو الفسق، فالإضلال ثمرة ونتيجة للفسق، وليس شيئًا حكم به على الإنسان من فوقه، ومثل ذلك قوله تعالى:

﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ﴾ (الأعراف: ١٤٦).

فاول الكلام: ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ ﴾ وفيه ينسب الله تعالى إلى نفسه أنه يصرف الناس ويحولهم عن الإيمان، ولكن من الذين يقع عليهم هذا الصرف؟ هم ﴿ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ... ﴾ إلخ، ففعل الإنسان يقع أولاً وهو التكبر وما معه، ثم يأتي بعد ذلك الصرف من الله كثمرة لصنيع الإنسان وفعله.

من هذا كله نستطيع أن نستخلص النقط الآتية:

– القرآن الكريم وصف في بعض الآيات بأن جميع آياته محكمات والمراد بالإحكام هنا الإتقان والمناعة من الاختلال ﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ﴾ (هود: ١).

– ووصف في بعض المواضع بأن جميع آياته متشابهات، والمراد بالتشابه هنا التماثل في الهدف والأسلوب: ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا ﴾ (الزمر: ٢٣).

– وقد وصف القرآن في صورة آل عمران بأنه ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ (آل عمران: ٧).

ومن البديهي أن المعنى الذي ذكر في هذه الآية غير المعنى الذي ذكر في الآيتين السابقتين فما هو ؟

الجواب: أن هناك أقوالا مختلفة في معنى المحكم والمتشابه المرادين هنا، وقد تقدم ذكرها.

– أن الذي ينبغي التعويل عليه في هذا هو أن كل قوله من هذه الأقوال يصف أو يتحدث عن لون من ألوان المحكم والمتشابه، فلا مانع من قبول هذه الأقوال كلها، وتفسير المحكم والمتشابه بها.

عطف أم استئناف؟؟

(٣) من القراء من يقرأ قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ﴾ (آل عمران: ٧) ويقف عند لفظ الجلالة، ويستأنف قراءة قوله تعالى: ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ (آل عمران : ٧).

ويفيد ذلك أن المتشابه يستأثر الله بعلمه دون الناس، وجملة ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ مستأنفة بعد الجملة السابقة، وليست كلمة ﴿ وَالرَّاسِخُونَ ﴾ فيها عطف على الله، والمعنى : أن الراسخين في العلم لا يبحثون في المتشابه، بل يسلمون به تسليما، ويفوضون : أمره إلى الله تفويضاً، وهذا يتمشى مع القول الذي يقول : إن المتشابه هو مالا يدرك بالفعل، مثل صفات الله التي ينافي ظاهرها التنزيه، وصفات بعض أنبيائه، كما قال في عيسى عليه السلام : ﴿ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ (النساء : ١٧١)، ومثل أحوال الغيب والآخرة مما لا مجال للعقل فيه.

وقد يبدو هذا غريبًا مع وصف الله تعالى هؤلاء العلماء بأنهم ﴿ رَاسِخُونَ ﴾ في العلم ، فإن التسليم والتفويض والإيمان السهل، كل ذلك لا يحتاج إلى الرسوخ في العلم، بل لعله أشبه بغير الراسخين منه بالراسخين، لأن العلم – فضلاً عن الرسوخ فيه – من شأنه أن يبعث على المناقشة والمجادلة ولا يكاد يتقبل شيئًا بدون فحص وبحث، فكيف إذن أسند الله تعالى التسليم والتفويض وإيمان التقبل والتلقي إلى الراسخين في العلم على هذه القراءة، وعلى هذا المعنى ؟

هذا سؤال قد يرد في الخاطر.

والجواب : أن الراسخين في العلم هم الذين يعرفون كيف يفرقون بين ما للعقول والأفكار، مجال فيه، وما ليس لها مجال فيه، وهم الذين يعرفون بحكم رسوخهم في العلم أن في الكون كثيرا مما لم يستطع العقل إدراك كنهه، فلا مانع من أن يكون في حقائق الدين وفيما وراء الغيب من العقائد التي قررها الله تعالى على لسان رسله مالا يمكن للعقل أن يدركه ويعرف كنهه، فحسبه أن الدليل العقلي العلمي قام على صدق الدين، وعلى أن الرسول مبلغ عن الله رب العالمين، فكل ما جاء به بعد ذلك فهو مقبول كنتيجة منطقية لازمة لا محيص عنها، فإن كان مما يدرك بالعقل فذاك، وإلا فهو مسلم بمقتضى الإيمان، ولذلك تقول الآية بلسان

الراسخين في العلم ﴿ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ (آل عمران: ٧)، فترشد إلى هذا الأساس الذي بيناه، وهو أن الأمر راجع إلى الإيمان بالرب، وبأن هذا ما جاء من عند ربنا، وأنه لا فرق في وجوب الإيمان بما جاء من عند ربنا بين ما تدركه عقولنا وما لا تدركه.

للعقل حدود وسلطة:

هذا هو الرسوخ العلمي الحق، وأما غير الراسخين فهم يغفلون عن ذلك ويغالون في شأن عقول البشر، ويقحمونها في كل شيء، متطلبين الوصول إلى إدراكه على نحو من التفصيل، مع أن العقول نفسها تحكم بمحدوديتها وبأن لها مجالا لا تتعداه، فغير الراسخين في العلم يمسكون بطرف من شأن العقول، ويتركون طرفا: يتمسكون بأن العقل له سلطة، وبأن الله تعالى أعطاه هذه السلطة، وناشده بها أن يؤمن، وكلفه بأن يكون إيمانه برهانيًا نابعًا من الفهم والاقتناع والحجة، وهذا طرف، ولكنهم يتركون طرفا آخر من شأن العقل هو حكم عقلي أيضًا كما هو حكم ديني، ذلك هو أن الإيمان بالرب يقتضي الإيمان بكل ما ثبت لذي العقل أنه صادر عن الرب ولو لم يستطع العقل إدراك كنهه ومعرفة تفصيله.

العالم ومدعي العلم:

ولذلك يعتبر من رسوخ العالم عامة أن يعرف مجاله الذي يمكنه أن يجول فيه، وأن يكرم نفسه عن اقتحام مالا مجال له فيه، ويعتبر من سطحية المدعى للعلم أن يتهجم على كل شيء سواء أكان له دراسة فيه أم لم يكن، ولا ترى أبدًا عالمًا راسخًا يجيب عما يسأل عنه فور سؤاله، ولا يتهجم بالحكم على ما لا يعلم، وكثيرًا ما ترى أنصاف العلماء أو أرباعهم أو أعشارهم أو أصفارهم يخوضون فيما لا يحسنون ويجيبون عما لا يعلمون، ويهجمون على ما ليس لهم اختصاص فيه، كأنه يعز عليهم أن يسألوا عن شيء فلا يجيبوا، مع أن فطاحل العلماء يقولون «لا أدري نصف العلم» وقد سئل مالك رضي الله عنه عن أربعين مسألة فأجاب عن

أربع وقال في ست وثلاثين « لا أدري » فلم ينقص بذلك من مرتبته، ولم يزل يعتقد في التاريخ العلمي مكانه بين الراسخين في العلم، وقديمًا قال الشاعر:

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئًا وغابت عنك أشياء

قراءة العطف:

(٤) ومن القراء من لا يقف عند لفظ الجلالة من الآية الكريمة، بل يقرأ ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** ﴾ (آل عمران: ٧) ويستأنف بعد ذلك قوله تعالى: ﴿ **يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ** .... ﴾ إلخ.

وعلى هذه القراءة يكون المتشابه معلومًا من الراسخين في العلم كما هو معلوم من الله، لأن لفظ ﴿ وَالرَّاسِخُونَ ﴾ حينئذ معطوف على لفظ الجلالة، مشترك معه في إسناد العلم إليه، ولذلك روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقول: « أنا أعلم تأويله، أنا من الراسخين في العلم ».

وعندي أنا هذه القراءة إنما تتمشى مع قول القائلين بأن المتشابه هو ما يمكن للناس أن يفهموه إذا كانوا أقوياء في العلم والنظر، وذلك مثل الآيات التي قدمنا ذكرها، والتي يفهم بعض الناس منها الجبر، فإن من تأمل هذه الآيات ودرسها استطاع أن يفهمها ويدرك تأويلها.

وبذلك يكون الراسخون في العلم هم العارفين بتأويل مثل ذلك، وتكون هذه المعرفة ميزة لهم عن العامة، فمن الواضح أن غير الراسخين في العلم يتحيرون إذا رأوا في القرآن مع قوله تعالى ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ** ﴾ (الأعراف: ٢٨)، وقوله جل شأنه: ﴿ **وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا** ﴾ (الإسراء: ١٦)، فهذا التعارض في الظاهر لا يدركه على تأويله الصحيح، ولا يستطيع التخلص منه وتفسيره إلا الراسخون في العلم، أما السطحيون والعامة فهو يحيرهم.

هاتان هما القراءتان، أو الطريقتان، في الوقوف، وما يترتب على كل منهما من المعنى.

جواز القراءتين:

(٥) وما دمنا قد أخذنا فيما مضى الأخذ بكل من الأقوال السابقة في معنى المتشابه، فإننا نجيز هنا أيضًا تلك الطريقتين.

– فلنا أن نقرأ بالوقوف على لفظ الجلالة: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ﴾، وبذلك يكون المراد من المتشابه هو ما استأثر الله بعلمه مما لا تستطيع العقول أن تدركه وتقطع بحقيقته.

– ولنا أن نقرأ بالطريقة الأخرى فنعطف قوله تعالى: ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ على لفظ الجلالة في قوله جل شأنه: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ﴾ .

وبذلك يكون المراد من المتشابه ما هو عزيز على العامة، ولا يدركه إلا أقوياء الفهم الراسخون في العلم.

غير أني أميل إلى الوقوف على لفظ الجلالة.

١– ومن أسباب ذلك عندي أن الآية جاءت على أسلوب التفصيل بأما، حيث يقول الله عز وجل: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ ﴾ (آل عمران: ٧)، والتفصيل على هذا الأسلوب يقتضي أن يكون في الكلام مقابل للذين في قلوبهم زيغ، وهذا المقابل على الطريقة التي نختارها هو ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ﴾ كأنه قال: فأما الزائغون فكذا، وأما الراسخون فكذا، وهذا المقابل يفوت إذا اتبعنا الطريقة الأخرى فعطفنا ﴿ وَالرَّاسِخُونَ ﴾ على لفظ الجلالة، فكأنه قال: فأما الزائغون ولم يأت بمقابله، والراسخون حينئذ تكون ضمن جملة ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ ﴾ وليست مبدأ جملة جديدة مقابلة للجملة السابقة.

٢– ومن أسباب ترجيحنا لهذه الطريقة أيضًا أنه لابد لنا من أن نعترف بأن في القرآن أشياء لم يزعم أحد من الناس أنه فهمها على وجه اليقين والعلم القاطع، مثل ﴿ الم ﴾، و﴿ كهيعص ﴾ ونحوهما، ومثل ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ﴾، فما هو الصور؟ وكيف ينفخ فيه؟ ومثل عدد الزبانية الذين جعلهم الله حراسًا على النار في

قوله: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ (المدثر: ٣٠).

وإذن يجب أن نعترف بأن هناك مالا يعلم تأويله إلا الله، وأن الله يرسم لنا طريق الإيمان بالتشابه فيقول: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ بمعنى لا يفكرون فيه، ولا يحاولون تأويله وإدراكه، ولكن يفوضون فيه إلى الله ويسلمون.

فأنا إذا سمعت قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، أومن بأن الله استوى على العرش لأن هذه حقيقة يقررها القرآن، ولا يسعني أن أجحدها، لأني أومن بكل ما في القرآن، ثم أقف بعد ذلك عند حدي فلا أحاول أن أدرك كيف استوى، وبيان ذلك أن الاستواء في ظاهر الأمر هو الجلوس والتمكن، يقال: استوى على الأريكة إذا تمكن منها، فهل يتصور هذا المعنى في جانب الله المنزه عن الجسمية؟

وكذلك إذا سمعت قوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ أصدق ولا أشغل نفسي بمحاولة إدراك السر في أنها تسعة عشر، وإذا سمعت: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ (الحجر: ٤٤) أصدق بمضمون هذه الآية، وبهذا العدد، دون أن أحاول معرفة السر فيه.

وإذا سمعت قوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾ (النمل: ٨٢) فأنا أصدق بهذا، ولا أحاول تفسير الدابة التي تتكلم.

الحكمة في ذلك:

(٦) يتساءل بعض الناس: ما الحكمة في مجيء بعض القرآن الكريم متشابهًا؟ أفما كان من الأوفق أن يأتي كله محكمًا واضحًا، ليستطيع جميع الناس أن يفهموه؟

وقد تسبب هذا من جانب أعداء الإسلام هجومًا على القرآن، إذ يقولون: عجبنا لكم أيها المسلمون كيف تعتزون بالقرآن، وتصفونه بأنه كتاب هداية

وإرشاد، وأنتم تقررون في الوقت نفسه أن فيه ما لا يفهم ولا يمكن للعقول أن تعلم تأويله.

ولكي نجيب على سؤال الصديق، ونرد هجوم العدو، نقول في الجواب على هذا: يجب أن نلاحظ وجهتي النظر السابقتين في طريقة قراءة الآية، وتفسير المراد من المتشابه.

فإن قلنا إن في القرآن متشابها بمعنى أنه لا يعلم تأويله إلا الله، كان المراد بذلك هو المسائل الغيبية التي تتعلق بأحوال الآخرة، وما أسند إلى الله عز وجل، وما قرر من الحقائق التي لم تزل فوق مستوى البشر، فمن الطبيعي أن يرد هذا النوع في القرآن، لأنه حقائق لابد من الإيمان بها، أو آيات على الإعجاز فيما يستقبل من الزمن حين يعرف البشر ما كانوا يجهلون، وحين يرون التعبير القرآني دقيقًا منطبقًا على ما عرفوا وكشفوا.

أما ما وراء ذلك فهو مفهوم محكم.

وطبيعي أن يأتي الدين بهذا وذاك، لأن الدين ما هو إلا نوعان من الأحكام، النوع الأول: حقائق، وهي العقائد التي يقررها الله ويطلب منا الإيمان بها، وقد تكون هذه الحقائق أعلى من مستوى العقل الإنساني فالعقل الإنساني لا يستطيع مثلاً أن يدرك كيف يرى المسلمون الله يوم القيامة على ما يعتقده أهل السنة، مع أن الذي يرى هو الجسم المحدود ذو الأبعاد طولاً وعرضًا، ولا يستطيع العقل أيضًا أن يدرك كيف يستوي الله على العرش، لأن الاستواء على ظاهره لا يتصور إلا في الأجسام... إلى غير ذلك.

فالدين لابد أن يذكر لنا هذا النوع من العقائد، أو من الحقائق، لنؤمن به وأن لم تدركه عقولنا، وإنما نؤمن به بحكم التصديق والإذعان للدين، ولو لم تأت به الأديان لكانت ناقصة، ولكن هناك جانب من الحقائق الإيمانية لم يبلغها الإنسان.

النوع الثاني مما جاءت به الأديان، هو الأحكام العلمية، وهذه ليست من

المتشابهة، فهي أحكام مبنية واضحة، إما بالنص عليها وإما بتمكين العقل من استنباطها كما يفعل المجتهدون.

فالذي قضى بأن يوجد الصنفان في القرآن - أي المحكم والمتشابه - هو وجودهما في الواقع.

فالقرآن يحدثنا عن العقائد والحقائق، ولا يسعه أن يتركها دون أن يطلب منا الإيمان بها، ولا يشترط علينا أن ندرك كنه ذلك بعقولنا، بل يكفيه أن نؤمن بما جاء به كما جاء ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها، ولكنه قد يعبر عن هذه الحقائق بعبارات تقريبية مما ألفنا أن نعبر به، ثم يحتاط فيضع بجانب هذه العبارات قاعدة كلية تقول في صفات الله تعالى مثلاً: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، فكأنه قال: أيها المكلف، أعلم أن الله استوى على العرش ولكن ليس كمثله شيء، وهكذا.

هذا كله إذا فسرنا المتشابه بأنه مالا يعلمه إلا الله.

أما إذا فسرنا بما يعلمه الله والراسخون في العلم، فالحكمة بالإتيان بالقرآن مشتملاً على هذين النوعين حينئذ هي ملاحظة اختلاف العقول وتفاوتها، فجاء في القرآن ما يفهمه صاحب العقل الوسط، وجاء فيه مالا يفهمه إلا صاحب العقل القوي، ليرى كل صنف من الناس بغيته، وليكون هناك مجال للنظر والتفكير وتمرين العقول، وتطور الأحكام بحسب الزمان والمكان والحوادث.

لو جاءت الشريعة الإسلامية كلها نصوصًا حاسمة لا مجال للنظر فيها، لكان ذلك تضييقًا على الناس، ولجمدت الشريعة عن مجاراة الأفهام والأزمان.

* * *

السلطة التشريعية

في الإســـلام

مقدمة :

١- صديقنا الأستاذ الكبير محمود اللبابيدي، هو من كبار الكتاب بمدينة حلب بسوريا، وهو أيضاً من كبار المشتغلين بالبحوث الإسلامية والتشريعية، وله جولات موفقة في الدفاع عن الشريعة، وبيان أنها هي المنهج المستقيم الملائم للحياة، المؤدي إلى إسعاد البشرية، وتقريب أصولها وقواعدها إلى المشتغلين بالقانون والفقه الوضعي، لكي يَرَوا فيها ما تحجبه عنهم كتب الفقه والأصول التي يصعب الرجوع إليها، من قوة وجمال وإحكام.

ومن قوله الذي يدل على شدة إيمانه بهذه الشريعة، كما يدل على منهجه الذي يسير عليه في خدمتها: «إذا سألني سائل عما إذا كنت أرى إدخال تعديل على ما نصت عليه الشريعة، فإني أصرح مخلصاً، بأنني لم أجد حتى الآن ما يوجب أي تعديل في هذه الشريعة الكريمة، وأضيف إلى ذلك أن المسلمين ليسوا في حاجة إلى اقتباس القوانين عن غيرهم، ولكنهم في الواقع بحاجة قصوى إلى من يصوغ لهم هذه الشريعة صياغة جديدة تتفق والمفاهيم الحديثة»[١] .

ومن بحوثه الجيدة التي تدل على تفكير عميق، كما تدل على غيرة محمودة على الإسلام، بحثان نشرتهما له مجلة «رسالة الإسلام»:

أولهما: بعنوان «الاقتصاد الإسلامي - مقامه بين الاقتصادين الرأسماليّ، والشيوعي الاشتراكي»[٢] .

---

(١) رسالة الإسلام ص ٣٩٣ من المجلد الرابع.

(٢) ص ٢٥٨ من المجلد الثالث.

والثاني: بعنوان «نظام الإسلام السياسي، وعلاقة الدين بالدولة في هذا النظام»[1].

٢– وقد جاء في ثاني هذين البحثين – على جودته وما يتجلى فيه من رصانة وزكانة وغيرة على الإسلام مدعمة بالمنطق السليم، والاستقراء الواسع والنظر الثاقب – جاء فيه حديث مقتضب عن مبدأ خطير يراه الأستاذ، ويعتبره من مزايا الشريعة الإسلامية ومن أسباب مرونتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وهذا المبدأ الخطير هو: «أنه يجوز للأمة أن تنسخ نصوص هذه الشريعة بعد وفاة رسول الله ﷺ» !

وهذا هو نص كلامه في ذلك:

«أما القول بأن شريعة الإسلام شريعة إلهية فلا تقبل التعديل كغيرها من الشرائع السماوية، فاعتقد أن هذا القول لا ينسحب على الإسلام، لأن دستوره قد قال بقاعدة النسخ: «﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ (البقرة: ١٠٦)، ولا يتوهمن أحد أن هذه الآية قد انتهى حكمها بوفاة الرسول ﷺ، كما تبادر إلى ذهن بعضهم، كلا فإن القرآن قد نص على أن الأمة وحدها هي مصدر السيادة والسلطة، وليس الله، نعم كان الله هو المشرع ابتداءً، ثم غدا التشريع إلى الأمة انتهاءً، لأن الله سبحانه رحمة بالناس – هو الذي رد هذه السلطة إلى الأمة حين قال: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾ (الشورى: ٣٨)، ثم ألا ترى أن حق الله يفسره الفقهاء دوما بأنه حق الجماعة»[2].

٣– ولما كان هذا الرأي مخالفًا لما أجمع عليه أهل الإسلام، وقد أورده صاحبه بصورة إجمالية تحتاج إلى البيان، فقد علقت عليه في هامش الصفحة التي ورد فيها من المجلة المذكورة – بوصفي رئيس تحرير هذه المجلة – فقلت: «لعل السيد الكاتب يتفضل بتوضيح رأيه في النسخ، وجواز أن يكون في القرآن، وأن يقع بحكم من الأمة بعد الرسول ﷺ».

---
(١) ص ٣٧٦ من المجلد الرابع.

(٢) رسالة الإسلام ٣٩٢ – ٣٩٣ من المجلد الرابع.

ثم كتبت إليه كتابًا خاصًا في ذلك، وبينت له أني أتوقع أن يحدث هذا الرأي ضجةً في الأوساط العلمية الدينية، واستعجلت بيانه في هذا الشأن.

فجاءني منه كتابان أرفق ثانيهما بمقال عنوانه:

«السلطة التشريعية في الإسلام - إيضاح».

ولكن هذا الإيضاح جاء متأخرًا فلم يدرك عدد «رسالة الإسلام» التالي لمقاله الذي طلبنا توضيح ما جاء به، فلم يبق بد من انتظار عدد جديد، وهو لا يصدر إلا بعد ثلاثة أشهر كما هو نظام المجلة.

ثم إن هذا الإيضاح الذي كتبه الأستاذ الكبير «اللبابيدي» جاء غير مقنع لنا، فكان لابد من الرد عليه، وبيان وجهة نظرنا في الموضوع، غير أن الضجة التي توقعناها زادت وتدخلت فيها عوامل غير طبيعية، وترجح يومئذ أن من الخير ألا ينشر في «رسالة الإسلام» مزيد مما يثير الجدال ويبعث كوامن الخصومات والأحقاد، ولاسيما وقد حسب بعض الكاتبين في مجلة «الأزهر» أن الأستاذ اللبابيدي شيعي – والواقع أنه سني.

كل ذلك جعلنا نؤثر أن نؤجل الكلام في هذا الموضوع، حتى إذا أمكنتنا فرصة مناسبة عدنا إليه.

٤– والآن وقد سكنت ثائرة الثائرين، وأصبحنا في جو علمي هادئ يمكننا فيه أن نعرض الفكرة كما رآها صاحبها، وأن نبدي رأينا فيها على ضوء البحث العلمي الذي لا هدف له إلا الحق، فإننا – رعاية لأمانة العلم، وتتبعًا لمناهج التفكير في الشريعة الإسلامية – نقدم هذا البحث.

والله المستعان.

أولاً: ما كتبه إلينا الأستاذ الكبير محمود اللبابيدي من إيضاح ولم ينشر للأسباب التي ذكرناها، وهذا هو:

السلطة التشريعية في الإسلام

إيضـــاح

يظهر أنه قد أساء بعضهم فهم ما جاء نتيجة للبحث الثاني من مقالنا: «نظام الإسلام السياسي» المنشور في العدد الرابع من السنة الرابعة من مجلة «رسالة الإسلام» حول عودة السلطة التشريعية في الإسلام إلى الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ وانقطاع الوحي، وجواز نسخ بعض أحكام الشريعة الإسلامية.

وقد ظهرت آثار ذلك في العدد الأخير من مجلة الأزهر (مجلد ٢٤ جزء ٣ ربيع الأول سنة ١٣٧٢ ونوفمبر ١٩٥٢).

ولذا عقدنا هذه الكلمة لإزالة ما عسى أن يكون قد غمض على هذا البعض من مقالنا، نزولاً عند رغبة مجلة «رسالة الإسلام» التي أشارت مُسَبَّقًا إلى هذا الغموض في موضعه عند نشر مقالنا، ثم ما لبثت أن طلبت إلينا خطا المبادرة إلى إزالته.

ونحن إذ نلبي هذه الرغبة الكريمة علينا، لابد لنا من أن نشير إلى مذهبنا الذي أدبنا به القرآن، فنمر مر الكرام بما أفصح عنه أدب من حملته غيرته على الإسلام «فكان جل دفاعه – عندما رد علينا – شتم وسباب، والله تعالى يقول: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**﴾ (النحل: ١٢٥)، فلن يصدر عنا – بتوفيق الله – ما يسيء إلى أدبنا ولو سبق الاستفزاز من إخواننا، سامحهم الله.

وفي سبيل موضوعنا لابد لنا من وضع أسئلة ثلاثة والإجابة عليها، وهذه الأسئلة هي:

السؤال الأول: كيف عادت السلطة التشريعية إلى الأمة ؟

السؤال الثاني: هل عودة السلطة التشريعية إلى الأمة، كانت عودة كاملة أو ناقصة ؟

السؤال الثالث: ما هي نتائج عودة السلطة التشريعية إلى الأمة ؟

وبعد الإجابة على هذه الأسئلة، سيتضح أن لا غموض فيما قررناه في مقالنا المشار إليه، وأن النتائج التي توصلنا إليها وإن كانت لم تعجب بعض الناس فأساء فهمها، إلا أنها النتائج التي يسوق إليها البحث العلمي.

ونحن على استعداد للرجوع عن هذه النتائج إذا كشف البحث العلمي ما يناقضها، لأن دستورنا وهو القرآن، قد علمنا أن نتسلح دومًا بالدليل والبرهان، وألا نركن إلى ما يركن إليه منطق الكهان.

١- كيف عادت السلطة التشريعية إلى الأمة ؟

الأصل في التشريع المدني (المعاملات) أن يكون إلى الأمة، لأنه يرجع إلى تأمين مصالح الأفراد ودرء المفاسد عنهم، والأمة أدرى بهذه المصالح والمفاسد كما قال عليه الصلاة والسلام: «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

غير أن الله سبحانه، لما وجد أن البشر في سالف الأزمان قد فسد وطغى عليه الشر، وأوشك أن يدمي نفسه، وهو الذي قضت حكمته استمرار تعمير الكون بهذا المخلوق، أرسل رسله مبشرين ومنذرين وأنزل عليهم الكتب ليقوم الناس بالقسط.

وظل الرسل الكرام يتوالون على البشر، وشريعة المتأخر منهم تنسخ شريعة المتقدم حسب تطور الزمان ورقي البشر، حتى ختم الله تعالى برسالة الرسول العربي صلوات الله وسلامه عليه كل الرسالات، لتقدير الله جل وعلا أن البشر قد بلغوا رشدهم ولم يبق من حاجة لإرسال رسول بعده.

وإذ كانت الشريعة المطهرة المنزلة على خير البشر، عند بلوغ الإنسانية رشدها، هي خاتمة الشرائع، فقد تضمنت كل المبادئ الصالحة للعمران البشري في المقبل من الأيام التي قدر لهذه البشرية أن تعيشها.

ومن هذه المبادئ الصالحة، إعادة السلطة التشريعية إلى الأمة بقوله تعالى في سورة الشورى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ ، لأن هذه الإعادة هي النتيجة الحتمية الطبيعية لانقطاع الوحي بوفاته ﷺ، وحتى لو لم تكن هذه الآية منزلة على رسول الله، لكان علينا أن نقرر عودة السلطة التشريعية إلى الأمة، إما استنباطا من آيات أخر إذا أمكن هذا الاستنباط، وإما بالبداهة جريًا وراء الحاجة التي تستلزمها مصالح الأمة، محافظة على الإلفة العقلية التي تقتضيها الحياة السياسية.

وعلى هذا يكون تقريرنا السابق (أن الله هو المشرع ابتداًء ثم صار التشريع إلى الأمة انتهاًء، ارتكانًا على أن الله سبحانه – رحمة بالناس – هو الذي رد السلطة التشريعية إلى الأمة حين قال: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾) هو تقرير واضح لا غبار عليه، وهو فوق ذلك مؤيد بالسند والدليل.

٢- هل عودة السلطة التشريعية إلى الأمة، كانت عودة كاملة أو ناقصة ؟

بعد أن أوضحنا كيفية عودة السلطة التشريعية إلى الأمة، صار لزامًا علينا أن نبين ماهية هذه العودة، وهل هي عودة كاملة أو ناقصة.

والذي لا ريب فيه، هو أن عودة السلطة التشريعية إلى الأمة، هي عودة كاملة ولا يمكن أن تكون ناقصة بوجه من الوجوه، لأن السلطات العامة لا تتجزأ.

والسبب في أن السلطات العامة لا تتجزأ، هو طبيعة هذه السلطات بما اشتملت عليه من حق النظر في مصالح الأمة. وهذا الحق كما هو معلوم غير قابل للتجزئة حتى لا تتعطل مصالح الأمة أو تضار هذه المصالح.

غير أن الأصوليين المسلمين الذين ذهبوا إلى حصر (الإجماع والقياس) حول التشريع في الفروع أو فيما لا نص عليه، قد دل عملهم واتجاهم على تجزئة ما لا

يتجزأ، فأوجدوا بذلك وضعًا منافيًا لمقتضيات السلطة الكاملة.

ونتيجة لهذا الوضع المنافي لمقتضيات السلطة التشريعية الكاملة، فقد اضطر بعض الفقهاء للخروج من هذا المأزق الصعب وإيجاد الحلول للمشاكل الكثيرة، أن يعمدوا إلى ما سموه (الحيل الشرعية) وما كان أغناهم عن هذه الحيل والله تعالى قد أحسن الظن بهم وأكرمهم بأن منحهم حق السلطة التشريعية كاملاً.

وقد رفض أكثر الفقهاء التماس الحلول عن طريق الحيل الشرعية بعد أن قسموها إلى حيل مباحة وأخرى غير مباحة، فتسامحوا بالأولى وأصروا على رفض الثانية.

وإذا أصبحت الحيل الشرعية مرفوضة من غالبيتهم؛ قال بعضهم: «بالمصالح المرسلة»، وبعضهم «بالاستحسان»، وآخرون «بالاستصحاب»، وغيرهم «بالاستصلاح»، و«بالسياسة الشرعية»، و«سد الذرائع».

وهذه الكثرة الفارطة من الطرق غير المباشرة لالتماس التشريع، ما كانت لتكون على هذه الحالة، لو أن الفقهاء رحمهم الله، لم يضيفوا على الأمة ما وسعه الله عليها، باستعمال سلطان الله الذي خولت من التشريع العام.

فضلاً عن أن تباين هذه الطرق وكثرتها واختلاف الفقهاء فيها، دليل قاطع على أن الضيق والحرج يكتنفان مصالح الأمة في كل العصور عندما يقف الفقهاء مكتوفي الأيدي أمام المشاكل التشريعية الناجمة عن اختلاف الزمن، وتطور جماعات المسلمين.

والدليل على ذلك، أننا نجد في كل عصر على الأقل، إمامًا من الأئمة أو أكثر يذهب إلى طريقة جديدة في التخريج، بقصد الوصول إلى التشريع العام لرفع هذا الحرج عن الأمة.

ومن الشواهد التاريخية على ذلك، نجد أن عمر بن الخطاب أول من مشى إلى التشريع العام المباشر، فاعتبر أن النصوص التشريعية معلومة بعلل مقصودة، فإذا زالت منها هذه العلل، اقتضى ذلك زوال حكمها.

وتبعًا لهذه النظرية، وجدت القاعدة العامة التي تقول «العلة تدور مع معلولها وجودًا وعدمًا»، وقالوا إن عمر نسخ نصوصًا من القرآن وعددوها:

منها سهم المؤلفة قلوبهم الذي فرضه الله لهم بنص قاطع بقوله في سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ...... وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ..... فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٦٠).

ومنها عقوبة قطع الأيدي على السرقة في عام المجاعة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨).

كما نسخ نصوصًا من السنة الثابتة. منها عقوبة التغريب (النفي) للزاني غير المحصن، بسبب التحاق ربيعة بن أمية بن خلف بالروم، عندما عاقبه بهذه العقوبة فقال عمر: «لا أغرب بعدها أحدًا» وجرى من بعده على هذه السنة.

وهذه الوقائع ليست حصرية، بل جئنا بها على سبيل المثال، وإلا فهناك غيرها، وهي تدل فيما تدل، على مذهب عمر بن الخطاب في أن النصوص التشريعية ليست جامدة، بل هي ذات علل ومقاصد، وأن المعلول يجب أن يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

ثم إننا نجد الإمام أبا يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة في عصر الدولة العباسية وقاضي قضائها، يذهب استحسانًا إلى نسخ النصوص التشريعية إذا كانت مبنية على العرف والعادة بالأصل، والعمل بالعرف والعادة الجديدين. وهذا الرأي هو الذي اختارته مجلة الأحكام العدلية في المادتين ٣٧ ، ٣٩ (انظر فتح القدير ج ٥ ص ٢٨٣ والموافقات ج ٢ ص ٢٨٣).

ثم نجد الإمام القرافي المالكي شهاب الدين أبا العباس أحمد بن إدريس المتوفي سنة ٦٨٤ هـ يذهب في كتابه (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص ٦٧ – ٦٨) إلى «أن جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب».

وقول أبي يوسف والقرافي في هذا ينطبق على القاعدة السابقة: أن المعلول يدور مع العلة وجوداً وعدماً.

وأخيراً نجد الإمام نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي المتوفي عام ٧١٦ هـ يذهب في رسالة له كانت نشرتها مجلة «رسالة الإسلام» إلى «تقديم المصلحة على النص والإجماع» استنباطاً من الحديث الشهير «لا ضرر ولا ضرار»، ولاشك أن هذا الإمام يلتقي مع من سبقه من الأئمة الذين ذكرناهم في هذه النظرية.

وهكذا نجد أن هؤلاء الأئمة الكبار وكأنهم ينزعون عن قوس واحدة، فيرون أن النصوص التشريعية ذات علل ومقاصد، وليست نصوصاً جامدة أو مقدسة لا يجوز مسها، مما يؤيد رأينا الذي وصلنا إليه من طريق آخر، وهو انتقال السلطة التشريعية إلى الأمة كاملة غير ناقصة، ومن مقتضى هذه السلطة أن يكون للأمة حق النسخ.

٣- ما هي نتائج عودة السلطة التشريعية إلى الأمة ؟

لاشك أن نتائج عودة السلطة التشريعية إلى الأمة تامة، تنحصر في أمور ثلاثة.

الأمر الأول: حق التشريع العام أو المباشر.

الأمر الثاني: حق النسخ التام.

الأمر الثالث: حق التعديل أو النسخ الجزئي.

وهذا هو مقتضى السلطة العامة في التشريع. ومما لا ريب فيه أن من يملك تمام السلطة التشريعية، يملك ما هو من مقتضياتها أيضاً، ارتكاناً على القاعدة العامة القائلة «من ملك شيء، ملك ما هو من مقتضياته».

فأما حق التشريع العام أو التشريع المباشر، فقد أقمنا الدليل عليه بانتقال السلطة التشريعية إلى الأمة كاملة غير منقوصة.

وأما حق النسخ التام وحق النسخ الجزئي أو التعديل، فقد تقدم الدليل عليه

أيضًا بالشواهد التي ذكرناها عن أئمة عظام سميناهم ونقلنا النصوص عنهم بما وسعنا من الإيجاز وأطلعنا على حجتهم في ذلك، فضلاً عن أن هذا الحق يعتبر منتقلاً بطريق التبعية، أي بمقتضى انتقال السلطة التشريعية كاملة إلى الأمة.

وطبيعي، ألا يكون هذا النسخ: نسخ نصوص القرآن، أو نصوص السنة، سواء برأي الإجماع أو برأي الجمعيات التشريعية الذي ذهبنا إليها في مقالنا الرئيسي، من نوع نسخ القرآن بالقرآن، أو نسخ القرآن بالسنة على قول القائلين به، بل هو من قبيل تعليق النص أو إيقافه لمصلحة عارضة، متى زالت عاد العمل بالنص، في حين أن نسخ القرآن بالقرآن، يرفع النص الأول تمامًا، ويحل محله النص المتأخر إطلاقًا.

ونرى أن ما فعله عمر بن الخطاب، ومن جاء بعده من الأئمة، يجري هذا المجرى من تعليق النصوص تعليقًا ليس إلا، ولا ينسخها النسخ المعروف.

وهذا هو الذي قصدنا إليه في مقالنا الرئيسي المنشور في مجلة «رسالة الإسلام» صفحة ٢٩٢ – ٢٩٣ عندما ساقنا البحث إلى نتائجه الطبيعية.

ومع هذا وذاك، فإن انتقال السلطة التشريعية بمقتضياته إلى الأمة كاملاً، ليس معناه أن الجمعية التشريعية التي ستتألف بطبيعة الحال من كبار رجال القانون والشريعة، ستعمد إلى المبادئ العامة والقوانين الرئيسية في التشريع الإسلامي، فتعمل يد الهدم فيها، كما يتوهم أولو البصائر المريضة والنظر القصير، بل سيجد أعضاء هذه الجمعية القدوة الحسنة فيمن تقدمهم من الأئمة العظام الذين نظروا إلى مقاصد الشريعة العليا فأولوها الفهم العميق، كما نظروا إلى مصالح الأمة فمنحوها التقدير الجميل.

ولا يفوتني وأنا في هذا المقام، أن أنبه إلى أن بعضًا ممن لم يمنحهم الله فهم طبيعة هذه الشريعة العظيمة، يظنون أن المرونة في هذه الشريعة يسيء إليها، مع

أنه من أعظم حسناتها والفيصل الكبير بينها وبين الشرائع المقدسة، شرائع الكهان الذين منحوا أنفسهم وقوانينهم القداسة والمعصومية عن الخطأ. قال الله تعالى في سورة النحل: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُواْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ (النحل: ١٠١).

ومما يجب أن يعلم بالبداهة، أن نسخ النصوص أو تعديلها أو تبديلها، ليس معناه خطأ المنسوخ أو غلطه، إنما معناه أنه كان صالحًا في وقته، فلم يعد يصلح لوقت آخر.

ولقد كان من اليسير جداً على الله تعالى وهو خالق كل شيء، عالم الغيب والشهادة، أن ينزل شريعته دفعة واحدة، وما كانت به حاجة لأن يشرع ثم ينسخ، وهو أعلم بما كان وبما يكون. ولكنه جلت حكمته، قصد من النسخ في شريعته المنزلة المطهرة على الصورة الواقعة، أن يعلم البشر ويرشدهم إلى أن هذه هي الطريق الصحيحة للتشريع عندما تقتضي حاجاتهم الزمنية وتطور جماعاتهم نسخًا وتعديلاً، وأنه هو نفسه يسير على هذه الطريقة التي قضت حكمته أن يسير عليها البشر، بعد أن مضت إرادته في ختم رسالة الرسل.

ولهذا فإن قبول الشريعة الإسلامية للنسخ والتعديل «تعليق النصوص» فيما له علاقة بالنظام المدني «المعاملات» عند الحاجة، يعتبر من مفاخر هذه الشريعة السمحة.

وفيما قدمناه كفاية بيان.

محمود اللبابيدي

حلب في ١٩٥٢/١٢/٢٣

ثانيًا: مناقشتنا لهذه الفكرة، ورأينا فيها:

وقد كتبنا هذه المناقشة وهذا الرأي في صورة كتاب إلى الأستاذ اللبابيدي، واعتزمنا إرساله إليه، غير أن الظروف التي اقتضت تأجيل الموضوع، جعلتنا نتراخى عن تكميله بعد أن مضينا فيه شوطًا كبيرًا، ثم حدث أن تفضل صديقنا الأستاذ اللبابيدي بزيارتنا في صيف العام الماضي حين قدم إلى القاهرة في وفد سوري ثقافي، فاستعدنا ذكرى الموضوع، وقرأت عليه الجزء الذي كتبته منه، وتناقشنا فيه طويلاً، ووجدت منه إنصافًا وحسن تقبل، شكرتهما له، وعرفت له حاضرًا ما أيد تصوري له غائبًا، من أنه رجل ينشد الحق، وليس من خلقه اللجاج، وقد وافقني على كثير مما قررته والحمد لله، وبقي على رأيه في قليل منه، ثم أكملت بعد ذلك ما كنت قد بدأته، غير ملتزم أن آتي بنقطة منظمة حسب تنظيمها في إيضاحه، ولا أن أتتبع من هذه النقط إلا ما أرى له أهمية خاصة في البحث.

وهذا هو:

(١)

أخي العلامة الأستاذ محمود اللبابيدي سلام الله عليكم ورحمته.

أما بعد، فإني – أيها الأخ الكريم – من المعجبين بكم، العارفين فضلكم، ولست في ذلك بالأوحد فإن إخواننا الفضلاء يشاركونني ذلك الإعجاب ويعترفون لكم بالفضل، ويرون في بحوثكم أثر التفكير والتنظيم والرغبة في نشر محاسن الشريعة الإسلامية والدفاع عن مبادئها السليمة، ذلك ما أحب أن أقدمه بين يدي كتابي هذا لتعلموا أننا إن خالفناكم في بعض ما ذهبتم إليه فإنما هو خلاف أهل العلم الذين لا يريدون إلا الحق، ولا يسلكون إليه إلا سبيل الإنصاف والحكمة.

ولقد أسفت أكبر الأسف إذ قرأت لبعض إخواننا الكاتبين تلك التعليقات التي تحمل في طياتها سوء الظن، والرغبة في التجريح، وكنت أود لو فكر هؤلاء الكتاب طويلاً قبل أن يتركوا لأقلامهم الزمام على هذا النحو، ولكن هذا دأبنا من قديم،

وما تقطع المسلمون في الأرض طوائف وأممًا إلا بمثل ذلك، وما قامت جماعة التقريب إلا لتنهى عنه، وتبصر الأمة بما فيه من السوء والبغي والافتيات، وليس لنا من حيلة إلا الصبر وأن ندفع بالتي هي أحسن، وأن نمر كرامًا بما يجافي الحكمة والموعظة الحسنة من جدال كما أدبنا الله.

وإني لأنتهز هذه الفرصة فأسجل لكم مغتبطا أمرين هما من أحسن ما يتصف به العلماء:

أحدهما: أنكم قد اخترتم هذه السبيل القويمة في الدفع بالتي هي أحسن حيث قلتم في كتابكم إلينا "ونحن إذ نلبي هذه الرغبة الكريمة علينا – تشيرون إلى رغبة رسالة الإسلام في إزالة ما أشرنا إليه من غموض في رأيكم عن النسخ بعد الرسول – لابد لنا من أن نشير إلى مذهبنا الذي أدبنا به القرآن، فنمر مر الكرام بما أفصح عنه أدب من حملته غيرته على الإسلام، فكان جل دفاعه عنه – عندما رد علينا – الشتم والسباب، والله تعالى يقول: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**﴾ فلن يصدر عنا – بتوفيق الله – ما يسيئ إلى أدبنا، ولو سبق الاستفزاز من إخواننا، سامحهم الله".

الثاني: أنكم قلتم بصريح العبارة «ونحن على استعداد للرجوع عن هذه النتائج إذا كشف البحث العلمي ما يناقضها، لأن دستورنا – وهو القرآن – قد علمنا أن نتسلح دومًا بالدليل والبرهان، وألا نركن إلى ما يركن إليه منطق الكهان».

وعلى هذين الأساسين: أساس الجدال المهذب، وإيثار الحق بالرجوع إليه متى تبين. اكتب إليكم هذا مبديا وجهة نظري في أهم ما ذكرتموه.

إننا حين علقنا في هامش مقالكم على ما ذكرتموه من جواز نسخ بعض أحكام الشريعة بعد وفاة الرسول، أردنا أن نعرف: هل تريدون النسخ بمعنى إبطال الحكم الأول وإزالته حتى يصبح تشريعًا ملغي لا يعمل به في أي وقت بعد نسخه، أو

تريدون معنى آخر كقول من يقول بوقف العمل بالنص في بعض الأحوال إذا قضت مصلحة بذلك، وسواء أردتم المعنى الأول أو المعنى الثاني فإن الأمر غير مسلم في نظرنا، ولكنا لم نحب أن نبادر إلى مناقشتكم قبل أن نتبين قولكم وما استندتم إليه، فكتبنا تعليقنا مقتصرين فيه على إبداء رغبتنا في توضيح رأيكم الذي ذهبتم إليه.

فلما اطلع بعض أهل العلم على مقالكم هالهم أن يقول أحد بالنسخ في الشريعة الإسلامية بعد وفاة الرسول، فثارت ثائرتهم ولم ينتظروا حتى تبينوا رأيكم ونتبين رأينا، وقد شعرنا بذلك فكتبنا إليكم نستعجل ما انتظرناه من البيان فجاءنا منكم كتابان أولهما مجمل وثانيهما مفصل، ويتلخص ما ذكرتموه في الأمور الآتية:

أولاً: قلتم ما نصه:

«وطبيعي ألا يكون هذا النسخ – نسخ نصوص من القرآن، أو نصوص السنة، سواء برأي الإجماع، أو برأي الجمعيات التشريعية الذي ذهبنا إليه في مقالنا الرئيسي – من نوع نسخ القرآن بالقرآن، أو نسخ القرآن بالسنة على قول القائلين به، بل هو من قبيل تعليق النص أو إيقافه لمصلحة عارضة متى زالت عاد العمل بالنص، في حين أن نسخ القرآن بالقرآن يرفع النص الأول تمامًا، ويحل محله النص المتأخر إطلاقًا، ونرى أن ما فعله عمر بن الخطاب ومن جاء بعده من الأئمة يجري هذا المجرى من تعليق النصوص تعليقًا ليس إلا، ولا ينسخها النسخ المعروف، وهذا هو الذي قصدنا إليه في مقالنا الرئيسي المنشور في مجلة «رسالة الإسلام» صفحة ٢٩٢ – ٢٩٣ عندما ساقنا البحث إلى نتائجه الطبيعية».

وقلتم في موضوع آخر:

«إن قبول الشريعة الإسلامية للنسخ والتعديل «تعليق النصوص» فيما له علاقة بالنظام المدني «المعاملات» عند الحاجة، يعتبر من مفاخر الشريعة السمحة.

ويظهر من هذا الذي نقلناه بنصه:

١- أن المراد بالنسخ المذكور هو «تعليق النصوص».

٢- وأن ما فعله عمر بن الخطاب ومن جاء بعده من الأئمة يجري هذا المجرى من «تعليق النصوص ليس إلا».

٣- وأن قبول الشريعة الإسلامية للنسخ والتعديل بهذا المعنى أي «تعليق النصوص» إنما هو فيما له علاقة بالنظام المدني، عند الحاجة.

ولنا على هذا الكلام اعتراضان، أحدهما شكلي، والآخر في الموضوع.

فالأول: أن هذا ليس هو عين ما ذكر في المقال الرئيسي، لأنكم قلتم فيه ما نصه: «أما القول بأن شريعة الإسلام شريعة إلهية فلا تقبل التعديل كغيرها من الشرائع السماوية، فأعتقد أن هذا القول لا ينسحب على الإسلام، لأن دستوره قد قال بقاعدة النسخ: ﴿**مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا**﴾ (البقرة: ١٠٦)، ولا يتوهمن أحد أن هذه الآية قد انتهى حكمها بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام كما تبادر إلى ذهن بعضهم، كلا فإن القرآن قد نص على أن الأمة وحدها هي مصدر السيادة والسلطة وليس الله، لأن الله سبحانه - رحمة بالناس - هو الذي رد السلطة إلى الأمة حين قال: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾، ثم ألا ترى أن حق الله يفسره الفقهاء دوما بحق الجماعة» ثم علقت على ذلك بما نصه:

«هذا من الوجهة النظرية أما إذا سألني سائل عما إذا كنت أرى إدخال تعديل على ما نصت عليه الشريعة، فإني أصرح مخلصًا بأنني لم أجد حتى الآن ما يوجب أي تعديل في هذه الشريعة الكريمة، وأضيف إلى ذلك أن المسلمين ليسوا في حاجة إلى اقتباس القوانين من غيرهم، ولكنهم في الواقع بحاجة قصوى إلى من يصوغ لهم هذه الشريعة صياغة جديدة تتفق والمفاهيم الحديثة.

فالمتبادر من هذا الكلام أن «النسخ» أو «التعديل» هو إزالة الحكم أصلاً، أو التصرف فيه بما يجعله حكمًا آخر، ولا يفهم منه معنى تعليق النص الذي هو وقف

العمل به مؤقتًا لسبب من الأسباب مع إمكان العودة إليه عند زوال هذا السبب، والجمهور الذين يرون وقوع النسخ في القرآن ويستدلون عليه بأدلة منها قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ - وهي الآية التي سقتموها - لا يريدون من النسخ إلا تبديل حكم بحكم، سواء أكان ذلك بإزالة الحكم الأول إزالة تامة، أم كان تعديلاً له على معنى إبقائه مشروعًا بأصله مع التصرف في وصفه أو شرطه مثلاً، فإن الحكم بعد التعديل غيره قبله.

الأمر الثاني: - وهو البحث الموضوعي - أن القول بالنسخ في الشريعة بعد وفاة الرسول حتى بمعنى وقف النصوص أو تعديل الأحكام المستفادة منها لا يصح، وأن ما يذكر في هذا الشأن من صنيع عمر أو غيره ليس فيه دلالة على ما يذكر من أجله. وإليكم البيان:

الشريعة الإسلامية هي مجموعة العقائد والأحكام التي شرعها الله تعالى على لسان نبيه ﷺ، وهذه الأحكام منها ما هو قطعي لا يتغير بتغير الزمان والمكان، وليس للاجتهاد فيه مجال، ومنها ما هو ظني يباح فيه النظر، ويطبق عليه الاجتهاد، وقد اتفقت الأمة على أنه لا اجتهاد في موضع النص إلا في فهم هذا النص مادام ثابتًا غير منسوخ، وإذن فلا يجوز إهمال نص محكم باجتهاد مجتهد على معنى إزالة العمل به أو تعليقه، نعم إذا كان في اللفظ ما يدل على أن الحكم المستفاد معلل ولم توجد علته، أو استفيد ذلك من دليل آخر، فإن الحكم يتغير ولكن هذا التغير إنما هو في نطاق النص نفسه، والنص هو الذي دعا إليه، وليس المجتهد ولا الأمة، ولا الجمعية التشريعية، ولا غير هؤلاء، بالذي يصدق عليه في هذا الشأن أنه بدل حكمًا بحكم، أو علق نصًا وحال بينه وبين أن يؤخذ بمدلوله، وسنأتي فيما بعد بمزيد من البيان لهذا الأصل.

مثال ذلك ما يذكر عن أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه منع المؤلفة قلوبهم السهم الذي نص الكتاب أنه لهم، فظاهر الأمر أن عمر جاء إلى نص يحكم بإعطاء فريق من الناس سهمًا من الزكاة فمنعهم، فصادم بذلك النص الثابت الذي لم يعلم

في عهد رسول الله ﷺ ولا من بعده أنه نسخ بنص غيره، وإذن فقد جاء عمر إلى نص معمول به فلم يأخذ به لاجتهاد اجتهده، فإن لم يكن هذا نسخًا للحكم بفعل المجتهد بعد الرسول ﷺ فهو تعليق، ولا مناص من التسليم بأحدهما، هذا هو الظاهر الذي يتمسك به من يرى جواز تعليق النصوص.

ولكن حقيقة الأمر في ذلك أن عمر والصحابة الذين وافقوه، ومن جاء بعدهم من العلماء، لم يخرجوا عن دائرة النص، ولم يعلقوه، وإنما فهموا أن الله سبحانه وتعالى لما قال: ﴿وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ أثبت لفريق من الناس نصيبًا من الزكاة بوصف معين، هو مناط الاستحقاق ووجوب الإعطاء، ذلك هو كونهم «مؤلفة قلوبهم» ولما كان التأليف ليس وصفًا طبيعيًا يحدث للناس كما تحدث الأعراض الطبيعية، بل هو شيء يقصد إليه ولي الأمر إن وجد الأمة في حاجة إليه، ويتركه إن وجدها غير محتاجة إليه، فإذا اقتضت المصلحة أن يؤلف أناسًا وألفهم فعلاً، وأصبح الصنف موجودًا فيستحق، وإذا لم تقتض المصلحة ذلك فلم يتألف أحدًا، فإن الصنف حينئذ يكون معدومًا، فلا يقال إنه منعه لأنه ليس معنا أحد يجري عليه الضمير البارز في «منعه»، وبذلك يتبين أن النص لم يعطل ولم يعلق، وإنما المحل هو الذي انعدم، فلو أن ظرفًا من الظروف على عهد عمر أو غيره من بعده قضى بأن يتألف الإمام قومًا فتألفهم؛ لأصبح الصنف موجودًا فلابد من إعطائه.

وقد يرد على هذا أن المؤلفة قلوبهم كانوا موجودين فعلاً على عهد عمر، وهم الذين كان رسول الله ﷺ قد تألفهم، فعمر منعهم مع وجودهم، فلا يقال إذن إن عدم الإعطاء لعدم وجود الصنف، وإنما هو لمعنى مصلحي قدره عمر، وهو أن الإسلام قد أعزه الله ولم يعد هناك سبب للتأليف، وهذا يتفق مع ما يقرره بعض العلماء من أن إعطاء المؤلفة قلوبهم حكم معلل بحاجة الإسلام إلى التأليف، فإذا انتفت علته انتفى لأن الحكم المعلل يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

قد يرد علينا هذا، وربما كانت عبارة عمر المروية في هذا الشأن وهي قوله: «إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم» مؤيدة لهذا الإيراد.

ونقول في الرد على ذلك: إن هذا التخريج نفسه بعيد عما يقول به من يجيز تعليق النص، وذلك أنه متى ثبت أن الحكم معلل فهو بمثابة أن يقول المشرع: جعلت للمؤلفة قلوبهم سهما من الزكاة في حالة احتياج الإسلام إليهم، أما إذا استغنى الإسلام عنهم فلا يعطون – فالإعطاء في الحالة الأولى بالنص، وعدمه في الحالة الثانية بالنص، فلا تعليق ولا نسخ ولا تعديل.

ولست مع هذا براض عن هذا التخريج، وإنما الأمر عندي أمر وجود المؤلفة قلوبهم أو عدم وجودهم، كوجود الرقاب أو عدم وجودها مما يترتب عليه وجود المصرف الخامس، وهو قوله تعالى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ أو عدم وجوده، وقد ذكرت ذلك في العدد الثاني من السنة الرابعة لمجلة رسالة الإسلام[1] في مناقشتي لما كتبه العلامة الشيخ محمد علي ناصر، وإنما أتمسك بذلك لأنه ليس معنا دليل على أن الحكم في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ معلل بحاجة الإسلام إليهم، إنما المعلل بذلك هو التأليف نفسه أي جلب قلوب بعض الناس، فالقواعد الشرعية تبيحه للإمام إذا رأى مصلحة للأمة فيه، بل توجبه عليه في بعض الحالات، وهو شبيه بما تفعله بعض الدول من بذل الأموال لمن يرون في تأييده نفعًا لهم، وقوة لفكرتهم، والخلاصة أن التأليف قد يكون مباحًا للإمام إذا رأى مصلحة فيه للأمة، وقد يكون واجبًا إذا كان تفويته يؤدي إلى ضرر يصيبها، أو تعيين وسيلة لجلب مصلحة يعتد بها، تفيد القواعد الشرعية ذلك، وقد فعله الرسول صلوات الله وسلامه عليه، فنفهم من هذا أن حاجة الأمة هي العلة التي تبعث الإمام على التأليف، وحينئذ يؤلف، فيوجد الصنف، فيعطى.

وقول عمر للمؤلفة الذين كانوا يأخذون على عهد رسول الله ﷺ: «إن الله قد أعز الإسلام وأغنى عنكم»، معناه: إن رسول الله قد ألف قلوبكم لمصلحة الإسلام فصار لكم هذا الوصف، وصف المؤلفة قلوبهم، فأعطاكم، لكن هذا الوصف لم يستمر لكم إلى الآن، لأن الإسلام قد عز واستغنى فزالت الحاجة إلى التأليف فلم

(١) ص ١٧٥ من مجلة الرسالة المذكورة.

يبق بيننا «مؤلفة قلوبهم»، بمعنى أنهم موصوفون بهذا الوصف الآن، وإن كانوا «مؤلفة قلوبهم» باعتبار ما مضى، وهذا الوصف مما يتغير ويتبدل كوصف الفقر، فقد يكون المرء فيما مضى فقيراً، فيكون له في الزكاة نصيب، ثم يصبح غنيًا فلا يكون له فيها نصيب؛ ولا ينبغي أن يتوهم أن هؤلاء الناس استحقوا هذا الوصف إلى آخر عمرهم، أو أن الإمام يجب عليه أن يعدهم كذلك إلى آخر عمرهم، وإنما الأمر أمر تقدير المصلحة في نظر الإمام، فإن أداه اجتهاده إلى أن يتألف تألف فأعطى، وإلا فلا.

وإذن فليس معنا نص وقف العمل به أو علق أو نسخ أو عدل، ولكن معنا نص معمول به لأن معناه مقيد من أول الأمر بالقيد الطبيعي الذي لا يعقل انفكاكه عنه، كأنه قيل: والمؤلفة قلوبهم إن وجدوا، كما يقال مثل هذا في الفقراء والمساكين مثلاً: إنما الصدقات للفقراء إن وجد فقراء، والمساكين إن وجد مساكين، وفي الرقاب إن وجدت رقاب مملوكة.

فإذا كان هناك من يريد أن يجادل عمر رضي الله عنه في أن التأليف أي إيجاد صنف المؤلفة قلوبهم واجب على الإمام في كل حال، فهذا جدال في موضع من مواضع الاجتهاد وليس في محل النص، والفرق بين وجوب التأليف، ووجوب إعطاء المؤلفة قلوبهم حين يكون هناك تأليف، واضح، فالأول أمر مصلحي يختلف فيه النظر، والثاني حكم نصي لا يمكن التصرف فيه بالإبطال أو التعديل أو التعليق.

والذي قلناه في المؤلفة قلوبهم، يقال مثله في منع عمر لعقوبة القطع في عام المجاعة مع أمر الله تعالى بالقطع في قوله: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة: ٣٨).

وذلك أن عمر رضي الله عنه لم يعلق هنا نصًا ولم يعدل ولم ينسخ، وحاشاه أن يرى لنفسه هذا الحق، وإنما فهم أن آخذ المال في عام المجاعة لا يوصف بأنه سارق، لأنه يرى لنفسه حقًا فيما يأخذ، والسرقة هي أخذ الإنسان مالا حق له فيه خفية،

ولذلك نظير فيما يروى من فقه عمر، يدل على أنه نظر هذه النظرة فقد روى القاسم بن عبد الرحمن أن رجلاً سرق من بيت المال فكتب فيه سعد بن أبي وقاص إلى عمر بن الخطاب، فكتب إليه عمر: «أن لا قطع عليه لأن له فيه نصيباً»، وله أيضاً نظير فيما يروى من فقه علي رضي الله عنه، فقد حدث سفيان الثوري عن سماك بن حرب عن عبيد بن الأبرص «أن علي بن طالب أتى برجل قد سرق من الخمس مغفراً، فلم يقطعه علي، وقال إن له فيه نصيباً».

وفي صنيع عمر من منع القطع في عام المجاعة يقول ابن حزم الظاهري – مع شدة تمسكه بتحكيم النص مطلقًا عاما في قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ – ما نصه:

«قال أبو محمد: من سرق من جهد أصابه: فإن أخذ مقدار ما يغيث به نفسه فلا شيء علبه، وإنما أخذ حقه، فإن لم يجد إلا شيئًا واحداً فيه فضل كثير كثوب واحد أو لؤلؤة أو بعير أو نحو ذلك فأخذه كذلك؛ فلا شيء عليه أيضاً لأنه يرد فضله لمن فضل عنه، لأنه لم يقدر على فضل قوته منه، فلو قدر على مقدار قوته يبلغه إلى مكان المعاش فأخذ أكثر من ذلك وهو ممكن ألا يأخذه؛ فعليه القطع لأنه سرق ذلك عن غير ضرورة، وإن فرضًا على الإنسان أخذ ما اضطر إليه في معاشه، فإن لم يفعل فهو قاتل نفسه، وهو عاص لله تعالى، قال الله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ**﴾ (النساء: ٢٩)، وهو عموم لكل ما اقتضاه لفظه، وبالله التوفيق» ص٣٤٣ ج ١١ «من المحلي».

وهكذا نرى ابن حزم يفهم ما فهمه عمر من أن آخذ حقه لا يكون سارقًا، نعم إنه خص عدم القطع بما إذا اقتصر الآخذ على أخذ حقه، أو أخذ الأكثر الذي لا يمكن تجزئته، وهذا خلاف في تفصيل الرأي بعد الاتفاق على المبدأ، وعمر أجرى الأمر في عام المجاعة على التيسير في تقرير الضرورة دون اعتبار ما اعتبره ابن حزم، لأنه رأى ذلك أشبه بغرض الشارع من درء الحدود بالشبهات، والشبهات كما تكون في ثبوت الفعل تكون في تقدير الحاجة وتكييف الفعل.

ومما يتلاقى مع فكرة عمر في أن الآخذ لا يعد سارقًا إلا إذا أخذ ما ليس له فيه حق: ما قرره مالك وأبو حنيفة والشافعي وابن حنبل وغيرهم من أن الأبوين إذا أخذا شيئًا من مال ابنهما أو ابنتهما ولو على سبيل الخفية فلا قطع عليهما، قال الشافعي وكذلك الأجداد والجدات كيف كانوا لا قطع عليهم فيما أخذوه ولو على سبيل التخفي من مال من تليه ولادتهم، ودليلهم على ذلك أن للوالد حقًا في مال ولده وقد فرض الله على الولد أن يعفف أباه إذا احتاج إلى الناس، فله في ماله حق بذلك.

فاعتبارهم ثبوت حق الوالد في مال الولد بما فرضه الله عليه من إعفافه إذا احتاج، يرشدنا إلى أن من أخذ مال غيره لجهد أصابه، لا يعد سارقًا لأن الشارع أوجب له بمقتضى الجهد والحاجة حقًا في المال الذي أخذه،ولا فرق في هذا المعنى بين مجهود يأخذ من مال غيره، وآخذ من بيت المال أو من الغنيمة، إذ كل هؤلاء لهم نصيب فيما أخذوا منه.

وابن حزم يناقش في مسألة الوالدين والآخذ من بيت المال أو من الغنيمة بما ناقش به في مسألة الآخذ في حالة الجهد، ويصرح في مسألة الوالدين بالمبدأ المتفق عليه فيقول:

«ولم يخالفهم أحد في أن الوالدين إذا احتاجا فأخذا من مال ولدهما حاجتهما باختفاء أو بقهر أو كيف أخذاه؛ فلا شيء عليها فإنما أخذا حقهما» «ص٣٤٥ من المصدر نفسه».

ويذهب ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين مذهبًا قريبًا مما ذهبنا إليه، حيث يعتبر سقوط القطع للشبهة التي تدرأ الحد بناء على الضرورة الملجئة فيقول في ص ٣٣ من الجزء الثالث:

«وقد وافق أحمد على سقوط القطع في المجاعة الأوزاعي، وهذا محض القياس، ومقتضى قواعد الشرع، فإن السنة إذا كانت سنة مجاعة وشدة غلب على الناس

الحاجة والضرورة، فلا يكاد يسلم السارق من ضرورة تدعوه إلى ما يسد به رمقه، ويجب على صاحب المال بذل ذلك له إما بالثمن أو مجانًا، على الخلاف في ذلك، والصحيح وجوب بذله مجانًا، لوجوب المواساة وإحياء النفوس مع القدرة على ذلك والإيثار بالفضل مع ضرورة المحتاج، وهذه شبهة قوية تدرأ القطع عن المحتاج، وهي أقوى من كثير من الشبه التي يذكرها كثير من الفقهاء، بل إذا وازنت بين هذه الشبهة وبين ما يذكرونه ظهر لك التفاوت، فأين شبهة كون المسروق مما يسرع إليه الفساد، وكون أصله على الإباحة كالماء، وشبهة القطع به مرة، وشبهة دعوى ملكه بلا بينة، وشبهة إتلافه في الحرز بأكل أو احتلاب من الضرع، وشبهة نقصان ماليته في الحرز بذبح أو تحريق ثم إخراجه، وغير ذلك من الشبه الضعيفة جداً، إلى هذه الشبهة القوية ؟ لاسيما وهو مأذون له في مغالبة صاحب المال على أخذ ما يسد به رمقه، وعام المجاعة يكثر فيه المحاويج والمضطرون، ولا يتميز المستغنى منهم والسارق لغير حاجة من غيره، فاشتبه من يجب عليه الحد بمن لا يجب فدرئ، نعم إذا بان أن السارق لا حاجة به وهو مستغن عن السرقة قطع:

كل هذا يبين لنا أن الأمر في نظر عمر لم يخرج عن النص، وليس فيه إبطال له ولا نسخ ولا تعديل، وإنما هو تطبيق دقيق للفظ المشرع مع ملاحظة رغبته الصريحة في درء الحدود بالشبهات.

والأمر كذلك في عقوبة التغريب، أي نفي الزاني غير المحصن: ليس في ترك عمر إياه نسخ لنص، وذلك إنما امتنع عن التغريب بعد التحاق ربيعة بن أمية بن خلف بالروم، متبعًا في ذلك سنة رسول الله ﷺ، وفي ذلك يقول العلامة ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين ص ٢٩ جزء ٣ :

«إن النبي ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو – رواه أبو داود، فهذا حد من حدود الله تعالى وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره، من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضبًا كما قاله عمر وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم، وقد نص أحمد وإسحق بن راهويه والأوزاعي

وغيرهم من علماء الإسلام، على أن الحدود لا تقام في أرض العدو، وذكرها أبو القاسم الخرقي في مختصره فقال: لا يقام الحد على مسلم في أرض العدو، وقد أتى بشر بن أرطاة برجل من الغزاة قد سرق مجنه، فقال لولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تقطع الأيدي في الغزو[1] لقطعت يدك - رواه أبو داود. وقال أبو محمد المقدسي وهو إجماع الصحابة: روى سعيد بن منصور في سننه باسناده عن الأحوص ابن حكيم عن أبيه: أن عمر كتب إلى الناس أن لا يجلدون أمير جيش ولا سرية ولا رجل من المسلمين حدا وهو غاز، حتى يقطع الدرب قافلاً، لئلا تلحقه حمية الشيطان، فيلحق بالكفار . . . الخ».

ثم أورد ابن القيم في ذلك أمثلة أخرى. وعقب بقوله:

«وليس في هذا ما يخالف نصًا ولا قياسًا ولا قاعدة من قواعد الشرع ولا إجماعًا، بل لو أدعى أنه إجماع الصحابة كان أصوب، قال الشيخ في المغنى: وهذا اتفاق لم يظهر خلافه. «قلت» وأكثر ما فيه تأخير الحد لمصلحة راجحة إما من حاجة المسلمين إليه أو من خوف ارتداده ولحوقه بالكفار، وتأخير الحد لعارض أمر وردت به الشريعة، كما يؤخر عن الحامل والمرضع، وعن وقت الحر والبرد والمرض، فهذا تأخير لمصلحة المحدود، فتأخيره لمصلحة الإسلام أولى» (أهـ ما ذكره ابن القيم ص ٣٠ من الجزء نفسه).

وأقول: إن هذا البحث وإن كان في تأخير الحد وليس في مسألة التغريب، إلا أنه يرشدنا إلى ما استند إليه عمر أخذاً من سنة النبي ﷺ حيث رآه ينهى عن القطع في الغزو، وعن أن يحد مرتكب مع خوف لحوقه بالمشركين، ففهم من ذلك أن الحرص على بقاء المسلم وعدم لحوقه بالكفار، مقدم في السنة على إقامة الحد. ولا شك أن هذا رعاية للمصلحة، ولكنها مصلحة أرشد إليها الشارع نفسه واعتبرها وطبقها، فلا مناص من تطبيقها وتنزيل النص عليها، والأمر فيها يرجع إلى

(١) الترمذي عن بشر بن أرطاة ك / الحدود ب / ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو (١٣٧٠).

القياس، حيث معنا أصل وهو عدم تنفيذ الحد، وعلته وهي خوف لحوق المحدود بالكفار، وفرع وهو عدم التغريب للعلة نفسها.

وإذن فليس هذا نسخًا من عمر لحكم شرعي، وإنما هو إتباع لسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. ولو أن الخوف من لحوق المسلم بالكفار زال لوجب الحد، جلداً كان أو قطعًا أو تغريبًا.

هذا وفي التغريب كلام آخر من حيث كونه حداً أو تعزيراً، وعلى أنه تعزير يكون الأمر فيه إلى الإمام، إن شاء فعله وإن شاء تركه لمصلحة يقدرها، وهو مفوض في ذلك من الشارع ولا يعد حين الترك ناسخًا لحكم.

ثم إن الأستاذ اللبابيدي نسب إلى الإمام أبي يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة أنه «يذهب استحسانًا إلى نسخ النصوص التشريعية إذا كانت مبنية على العرف والعادة الجديدين، ودل على موضع ذلك وهو ص ٢٨٣ من الجزء الخامس من فتح القدير.

وقد رجعت إلى هذا الموضع في فتح القدير فلم أجد فيما نقل عن أبي يوسف ما يدل على أنه يرى ذلك نسخًا للنص الشرعي، والكلام وارد عند قول صاحب الهداية في الصفحة المذكورة: «وكل شيء نص رسول الله ﷺ على تحريم التفاضل فيه كيلا فهو مكيل أبداً. وإن ترك الناس الكيل فيه، مثل الحنطة والشعير والتمر والملح، وكل ما نص على تحريم التفاضل فيه وزنا فهو موزون أبداً، وإن ترك الناس الوزن فيه، مثل الذهب والفضة، وما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس»، قال ابن الهمام تعليقًا على هذا في كتابه فتح القدير: «وعن أبي يوسف أنه يعتبر العرف على خلاف المنصوص عليه أيضًا لأن النص على ذلك لمكان العادة فكانت هي المنظور إليها وقد تبدلت».

فالمسألة أن رسول الله ﷺ اشترط المماثلة ونهى عن المفاضلة، وكان العرف على عهده ﷺ أن الوسيلة التي يعرف بها ذلك في الحنطة والشعير والملح والتمر مثلاً

هي الكيل، وفي الذهب والفضة هي الوزن فنص على تحريم التفاضل كيلاً في تلك الأربعة، ووزنا في الذهب والفضة. فأبو يوسف يقول: إن رسول الله ﷺ لم ينظر إلى اعتبار الكيل أو الوزن في ذلك على أنه جزء من الحكم، ولكن على أن الحكم هو تحريم التفاضل، وللناس أن يعرفوا عند التعامل أنه لا تفاضل، بما يصطلحون عليه من الوزن أو الكيل أو العد، فإذا كانت عادتهم الكيل، فالكيل هو الذي يعتبر أساسًا للمماثلة أو التفاضل. وإن كانت عادتهم الوزن فالوزن هو المعتبر وهكذا، ولما كان الأمر على عهده أن الناس يتعاملون في الحنطة مثلاً بالكيل نهى عن التعامل في الحنطة كيلاً، ولو أنهم كانوا يتعاملون فيها وزنًا لنهى عن التفاضل فيها وزنًا، فليس للمشرع غرض في خصوص اعتبار الكيل أو الوزن، وإنما الغرض هو أن تتحقق المماثلة وتنتفي المفاضلة.

هذه هي وجهة أبي يوسف التي يخالف بها أبا حنيفة ومحمدًا، ولم يفهم هو ولا أحد من العلماء أن له أو لغيره حقًا في نسخ ما شرعه الرسول ﷺ.

ومثل هذا ما أشار إليه الأستاذ اللبابيدي من كلام صاحب الموافقات في ص٢٨٣ الجزء الثاني، فقد رجعت إليه أيضًا فوجدته يفرق بين العوائد التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، والعوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي "فالأولى ثابتة أبدا كسائر الأمور الشرعية، كما قالوا في سلب العبد أهلية الشهادة، وفي الأمر بإزالة النجاسات وستر العورات...... الخ فهذه من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحًا، ولا القبيح حسنًا حتى يقال مثلاً إن قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن فلنجزه، أو إن كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فلنجزه أو غير ذلك، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخًا للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل، فرفع العوائد الشرعية باطل».

وبعد هذا يذكر الإمام الشاطبي الضرب الثاني من العوائد، ويقسمه إلى العوائد

الثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والمتبدلة مثل كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد الشرقية. وغير قبيح في البلاد الغربية فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل الشرق قادحًا في العدالة، وعند أهل الغرب غير قادح.... الخ.

ثم يقرر بعد هذا في صراحة «أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي.... وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها... فالحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في دفع الصداق بناء على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضًا بناء على فسخ تلك العادة؛ ليس باختلاف في حكم، بل الحكم أن الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله بإطلاق، لأنه مدعى عليه، وهكذا سائر الأمثلة، فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق»[1].

أقول: وليس هناك أصرح من هذا في بيان رأي الشاطبي في هذه المسألة، فهو لا يعد تغير الحال بتغير العوائد نسخًا لأن أصل الخطاب واحد، ولأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي.

ويقال مثل هذا فيما نقله الأستاذ اللبابيدي عن الإمام القرافي في كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام»، فقد استدل به على ما يقرره هو من النسخ الذي يراه، وذلك أن القرافي يقول: «إن جميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب»[2]، فيعلق عليه الأستاذ اللبابيدي بقوله:

«وقول أبي يوسف – أي في مسألة المكيل والموزون التي شرحناها – والقرافي

---

(1) ص ٢٨٥ – ٢٨٦ ج ٢ من الموافقات.

في هذا، ينطبق على القاعدة السابقة: «أن المعلول يدور مع العلة وجوداً وعدماً».

أقول: ولقد رجعت إلى ما كتبه القرافي في هذا الموضع فلم أجد فيه ما يصلح دليلاً لما ذهب إليه الأستاذ اللبابيدي، وذلك أن القرافي أورده جوابا لسؤال عن وجوب التزام ما سطر في ما كتب الفقهاء من الأحكام المطبقة على عوائد معينة زالت وتغير العرف فيها، ونحن نورد هذا السؤال، ثم خلاصة ما أجاب به القرافي عنه، ثم نعلق برأينا فيه:

فأما السؤال فهذا نصه:

«السؤال التاسع والثلاثون: ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما، المرتبة على العوائد وعُرف كان حاصلا حالة جزم العلماء بهذه الأحكام، فهل إذا تغيرت تلك العوائد، وصارت العوائد لا تدل على ما كانت تدل عليه أولا — فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء ويفتى بما تقتضيه العوائد المتجددة ؟ أو يقال نحن مقلدون وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين ؟».

هذا هو نص السؤال الذي أورده القرافي، وقبل أن نورد جوابه عنه، نحب أن نلفت إلى أنه سؤال عن فتاوى أفتى بها الفقهاء في مسائل مبنية على العرف، أي أن المشرع لم ينص فيها على حكم جزئي، وإنما أراد تحقيق معنى كلي، فإن كان هذا العرف يفيد تحقيقه أخذ به، وإن تغير العرف إلى ضده أهمل العرف القديم، فلم يبن عليه، وبني على العرف الجديد، فالمسألة كما يقرر القرافي ليست تغيراً في نفس الخطاب الشرعي، وإنما هي تطبيق للخطاب في حالتين أو في حالات، فكل حالة من الحالات مشمولة بحكم مستمد من الخطاب نفسه، وما العرف إلا مبين كاشف يستعين به المفتي على تفسير المراد، وتبين ما إذا كان من هذا القبيل أو ذاك.

---

(٢) ص ٦٧ – ٦٨ من الكتاب المذكور.

ونسوق بعد هذا ما أجاب به الإمام القرافي عنه: وهو «أن أمر(١) الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما في الشريعة مما يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة، إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس ذلك تجديداً للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هي قاعدة اجتهد فيها العلماء، وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد، ألا ترى أنهم لما جعلوا أن المعاملات إذا أطلق فيها الثمن يحمل على غالب النقود، فإذا كانت العادة نقداً معيناً حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره، عيَّنا ما انتقلت العادة إليه، وألغينا الأول لانتقال العادة عنه، وكذا الإطلاق في الوصايا والأيمان وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد: إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب، وكذلك الدعاوي: إذا كان القول قول من أدعى شيئًا لأنه العادة، ثم تغيرت العادة لم يبق القول قول مدعيه، بل انعكس الحال فيه، بل ولا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من هذا البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه، لم نفته إلا بعادته دون عادة بلدنا، ومن هذا الباب ما روي عن مالك إذا تنازع الزوجان في قبض الصداق بعد الدخول أن القول قول الزوج مع أن الأصل عدم القبض – قال القاضي إسماعيل: هذه كانت عادتهم بالمدينة أن الرجل لا يدخل بامرأته حتى تقبض جميع صداقها، واليوم عادتهم على خلاف ذلك، فالقول قول المرأة مع يمينها لأجل اختلاف العوائد».

ومن هذا الجواب يتبين: أن الكلام إنما هو فيما قرره الفقهاء وأفتوا به من الأحكام التي بنوها على عوائد ثم تغيرت، فهذه الأحكام فقه بشري مستنبط من أصل شرعي، فتغيرها ليس تغيرا في الأصل الشرعي الذي طبق، حتى يكون نسخًا لنص أو وقفًا له عن أن يعمل به، وإنما هو تطبيق لهذا الأصل في الحالتين، والأصل الشرعي شامل لهما، لأنه – في تنازع الزوجين على قبض الصداق – مثلا – في قوة أن يقال: القول عند التنازع في ذلك قول من تشهد العادة له، فإن شهدت العادة

في بلد ما بأن الدخول لا يكون إلا بعد القبض، فالقول قول الزوج، وإن شهدت بأن الدخول يكون ولو لم تستوف الزوجة حقها فالقول قولها بيمينها؛ وإذن فهو نص ذو شقين طبق أحدهما في حالة، وطبق الآخر في حالة أخرى نزولاً على النص نفسه في كلتا الحالتين، فأين هذا من نص يكون على معنى واحد ثم يبطل ويلغي ولا يبقي له مدلول يحكم به الشارع وهو المنسوخ ؟

وقد ذكر القرافي طرفا من هذا البحث في كتابه (الفروق) وأتى فيه بأمثلة لما يحكم فيه العرف القولي، ومنه قوله :

المسألة الثالثة؛ إذا حلف بأيمان المسلمين تلزمه، فحنث، فمشهور فتاوى الأصحاب على أنه يلزمه كفارة يمين، وعتق رقبة إن كان عنده، وإن كثروا، وصوم شهرين متتابعين، والمشي إلى بيت الله في حج أو عمرة، وطلاق امرأته – واختلفوا : هل واحدة أو ثلاث – والتصدق بثلث المال، ولم يلزموه اعتكاف عشرة أيام، ولا المشي إلى مسجد المدينة، ولا لبيت المقدس، ولا للرباط في الثغور الإسلامية، ولا تربية اليتامى، ولا كسوة العرايا، ولا إطعام الجياع، ولا شيئًا من القربات غير ما تقدم ذكره، وسبب ذلك أنهم لاحظوا ما غلب الحلف به في العرف وما يجعل يمينًا في العادة، فألزموه إياه لأنه المسمى العرفي، فيقدم على المسمى اللغوي، ويختص حلفه بهذه المذكورات دون غيرها، لأنها المشتهرة . . . فهذا هو مدرك هذه المسألة على التحرير والتحقيق، وعلى هذا لو اتفق في وقت آخر اشتهار حلفهم ونذرهم للاعتكاف والرباط وإطعام الجيعان، وكسوة العريان، وبناء المساجد، دون هذه الحقائق المتقدم ذكرها؛ لكان اللازم لهذا الحالف إذا حنث الاعتكاف وما ذكر معه دون ما هو مذكور قبله، لأن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعراض في البياعات ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها، وكذلك إذا كان الشيء عيبًا في الثياب في عادة، رددنا به المبيع، فإذا تغيرت العادة وصار ذلك

المكروه محبوبًا موجبًا لزيادة الثمن لم يرد به، وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا، وعلى هذا التحرير يظهر أن عُرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين متتابعين، فلا تكاد تجد أحدًا بمصر يحلف به فلا ينبغي الفتيا به... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين، والسلف الماضين»(١) .

ثم إن الأستاذ اللبابيدي يطبق هنا قاعدة "الحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وهو في رأيي تطبيق غير دقيق في هذه الأمثلة ونظائرها، لأننا لسنا هنا بصدد أحكام شرعية معللة على حد هذه القاعدة، وإنما نحن بصدد تطبيق لنص أو لمبدأ ذي شقين في كلا شقيه كما بينا، ومما يدل على ذلك أن كلا من الشقين حكم، فعندنا حكمان، أما في الحكم المعلل، فهو حكم وعلة.

ثم أقول: حتى لو كان هذا من قبيل دوران الحكم مع علته وجودًا وعدمًا، لما أفاد نسخًا لأنه حينئذ اعتراف بأن هنا حكمًا، وأن هذا الحكم له علة هي التي روعيت في تشريعه، وذلك يلزم منه أنه إذا لم تتحقق العلة لم يتحقق الحكم الأصلي، بل تصبح المسألة من حيث هذا الدليل الخاص، ليست بذات حكم، ثم يعود النظر فيها إلى دليل آخر يفيد حكمًا آخر إن وجد، وإلا كانت على حكم الأصل في مثلها.

وبهذا كله يظهر بوضوح أنه ليس هناك نسخ ولا تبديل ولا وقف للنصوص،

بعـد وفـاة الرسـول ﷺ، ولكـن هناك تطبيـق لهـذه النصـوص في دائرة القـواعـد والأصول الثابتة بالشريعة نفسها.

وأخيراً نرى الأستاذ اللبابيدي يستشهد برأي لنجم الدين الطوفي فيقول: «إنه يرى تقديم المصلحة على النص والإجماع، استنباطًا من الحديث المشهور: لا ضرر ولا ضرار، ولا شك أن هذا الإمام يلتقي مع من سبقه من الأئمة الذين ذكرناهم في هذه النظرية، وهكذا نجد أن هؤلاء الأئمة الكبار وكأنهم ينزعون عن قوس واحدة، فيرون أن النصوص التشريعية ذات علل ومقاصد، وليست نصوصًا جامدة أو مقدسة لا يجوز مسها، مما يؤيد رأينا الذي وصلنا إليه من طريق آخر، وهو انتقال السلطة التشريعية إلى الأمة كاملة غير ناقصة، ومن مقتضى هذه السلطة أن يكون للأمة حق النسخ، - أهـ كلام الأستاذ اللبابيدي.

والواقع أن نظرية الإمام الطوفي التي تقول بتقديم المصلحة على النص والإجماع، قائمة على اعتبار أن رعاية المصلحة من مقاصد المشرع، وأن جميع أدلة التشريع في جانب المعاملات مقيدة بها، وأنه إذا بدا مظهر من مظاهر التعارض بين المصلحة ودليل آخر، فإنما هو تعارض بين دليلين شرعيين، ومثل هذا يؤخذ على أنه تعارض ظاهري، لأن مقاصد الشرع لا تتعارض، وأدلته لا تتناقض أبدا، غير أننا مطالبون بالجمع بين ما ظاهرهما التعارض، فإن لم نستطع الجمع كان علينا أن نرجح الراجح منهما، وهو المصلحة في نظر الطوفي، لكن تقديمها عنده ليس نسخًا للنص ولا وقفًا للعمل به، ولا إهداراً للإجماع، لأنه يقول في رسالته ما نصه: «وإن خالفاها - يريد النص والإجماع - وجب تقديم المصلحة عليها بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما، والتعطيل لهما كما تقدم السنة على القرآن بطريق البيان»، ويقول في موضع آخر من هذه الرسالة: «فإن قيل حاصل ما ذهبتم إليه تعطيل أدلة الشرع بقياس مجرد وهو كقياس إبليس، فاسد الوضع والاعتبار، قلنا: وهم واشتباه من نائم بعد الانتباه! وإنما هو تقديم دليل شرعي على أقوى منه، وهو دليل الإجماع على وجوب العمل بالراجح كما قدمتم أنتم الإجماع على

النص، والنص على الظاهر، وقياس إبليس وهو قوله: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ (الأعراف: ١٢، ص: ٧٦)، لم يقم عليه ما قام على رعاية المصالح من البراهين، وليس هذا من باب فساد الوضع، بل من باب تقديم رعاية المصالح كما ذكرنا، فإن قيل: الشرع أعلم بمصالح الناس وقد أودعها أدلة الشرع وجعلها أعلامًا تُعرف بها، فترك أدلته بغيرها مراغمة ومعاندة له، قلنا أما كون الشرع أعلم بمصالح المكلفين فنعم، وأم كون ما ذكرناه من رعاية المصالح تركا لأدلة الشرع بغيرها فممنوع، بل إنما تترك أدلته بدليل شرعي راجح عليها مستند إلى قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» كما قلتم في تقديم الإجماع على غيره من الأدلة».

ومن هذا يتبين أن الطوفي يقرر ما خلاصته:

١- أن المصلحة دليل من أدلة الشرع.

٢- وأنها حين تقدم على غيرها من الأدلة الشرعية - وعلى النص والإجماع بالذات - لا يكون ذلك بطريق الافتيات عليهما، والتعطيل لهما - ومعنى ذلك قطعًا أنه ليس على سبيل النسخ الذي هو «الافتيات» بالإبطال ورفع الحكم المنصوص، ولا على سبيل وقف النص الذي هو «التعطيل».

٣- وأن هذا التقديم إنما هو عن طريق التخصيص والبيان لهما، كشأن السنة في بيان القرآن.

٤- وأن هذا التقديم لا يعد تركًا لأدلة الشرع بغيرها، وإنما هو ترك دليل شرعي إلى دليل شرعي أقوى منه، كما يترك ظاهر النص إذا خالف الإجماع.

وإذن فالطوفي - على ما في نظريته من الدقة، وما ناقشها به العلماء - لا يزعم للأمة حق نسخ النصوص أو وقفها بعد وفاة الرسول ﷺ، بل الذي يزعمه هو أن الشارع جعل دلالة المصلحة أرجح من دلالة النص، وقرر أن المصلحة تتحكم في النص فتخصصه وتبينه، ونحن لا نسلم له بذلك، فإن النص إذا ثبت وكانت

دلالته على الحكم واضحة، هو الذي يجب أن يحكم فيما يعد مصلحة، أي أننا لو رأينا نصًا مفيدًا لحكم، ثم رأينا مصلحة تعاكس هذا النص فإننا نقول: إن تقديرنا لهذه المصلحة لابد أن يكون قد اتصل به نوع من الخلل والفساد، فنتهم تقديرنا ولا نتهم النصوص – وبذلك يكون النص حاكمًا لا محكومًا عليه، وتكون المصلحة محكومة بالنص لا حاكمة.، وتصان الشريعة عن العبث، وعن اجتراء المجترئين عليها تحت ستار ما يزعمونه من إرادة تحقيق المصالح، والله يعلم أن أكثرها هو الهوى والشهوات.

على أن نظرية الطوفي لو كانت حقًا وصوابًا لما أفادت ما ذهب إليه الأستاذ اللبابيدي، كما يتبين مما قدمناه، فشتان بين تخصيص النص أو بيانه بالمصلحة، والافتيات عليه بنسخه وإزالته، أو بتعطيله وسلب سلطته.

(٢)

ثم أن الأستاذ اللبابيدي يبني نظريته على أساس فهمه لقوله تعالى: ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ** ﴾، ولكنه لا يبين لنا وجه دلالة هذه الآية على ما ذهب إليه من بقاء حق النسخ أو وقف النصوص للأمة بعد وفاة الرسول ﷺ.

فماذا يقول لو قلنا له: إن أمر المؤمنين شورى بينهم حقًا، ولكن في حدود ما رسم الله لهذه الشورى ؟

وبيان ذلك أن الله تعالى هو المشرع، وقد حصر مصادر الأحكام الشرعية في قوله جل شانه: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً** ﴾ (النساء: ٥٩).

فالمصدر الأول هو القرآن الكريم، وإطاعة الله هي العمل به، والمصدر الثاني هو السنة، وإطاعة الرسول ﷺ هي العمل بها، والمصدر الثالث هو إجماع أولي الأمر وأهل الحل والعقد الذين تثق بهم الأمة، وطاعتهم هي النزول على ما اتفقوا عليه،

والرضوخ لما حكموا به استنباطًا من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فإذا وجد شيء لم يتفقوا عليه بل تنازعوا فيه؛ عرض على الكتاب والسنة، وعمل بما يرشدان إليه، ويدلان عليه.

وهكذا يتبين أن المصادر كلها راجعة إلى مصدر واحد هو الله جل وعلا، ولا ينافي هذا أن للأمة سلطة، فإن سلطتها لابد أن تتركز في دستور يرسم للعاملين باسمها مبادئ الحكم ومناهج التشريع، ودستور الأمة الإسلامية الذي يرجع إليه، ويبني الحكم والتشريع على أساسه هو الكتاب والسنة: في دائرتهما يكون النظر، وعلى هداهما تسير الأمة في تنظيم شئونها، ورسم سياستها وتشريعها، فالأمة مصدر السلطات بهذا المعنى، في حدود ذلك الدستور السماوي الذي يجب أن يخضع له كل نظام وكل حكم، وأن يُرد إليه ما يكون من نزاع أو خلاف.

ثم إن هناك فرقًا بين ما ورد به النص الشرعي في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، وما لم يذكر فيهما مما سكت الله ورسوله عنه، فاعتبر من (العفو) أخذاً من قوله تعالى: ﴿**عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ**﴾ (المائدة: ١٠١)، وعُرِف بالمسكوت عنه أخذاً من قوله ﷺ: «إن الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها».

وهذا المبدأ الذي قرره القرآن الكريم، والسنة الشريفة، متناسق وروح هذه الشريعة السمحة التي لا حرج فيها ولا إعنات ولا تشديد، وملائم لما عرف عنها من أنها صالحة لكل زمان ومكان، فهذا من أهم أسباب الصلاحية، حيث فرق المشرع الحكيم بين ما هو من الأمور الروحية التي تتحقق بها سعادة المرء في آخرته كالعقائد والعبادات، وكل مالا يختلف باختلاف الزمان والمكان، فبينه بيانًا كاملاً، وأحاط المكلفين علمًا بما يكفيهم منه، أو بما لا يكتفي منهم إلا به، وكان سبيله إلى ذلك النصوص الكافية الشافية الواضحة، أما المسائل الدنيوية وما تختلف فيه الأفهام، وتتغير في شأنه الظروف، وتتفاوت المصالح، فقد جاء به محتملا للنظر

والاجتهاد، أو جعله عفوا متروكا يرجع فيه إلى أصول الشريعة من رعاية المصالح، وحفظ النفوس والأموال والأخلاق وعدم الحرج والتعسير. كل ذلك في ظل ما رسمه من الشورى والاجتهاد وبذل الو-ع في معرفة ما ينفع الناس.

فإذا كان الأستاذ اللبابيدي يفهم آية الشورى على هذا فقد اتفقنا، ولا يكون فيها حينئذ ما يدل على أن للأمة أن تنسخ نصًا أو توقفه بعد الرسول ﷺ.

والواقع أن بيننا وبين الأستاذ اللبابيدي وفاقا وخلافًا:

فنقطة الوفاق بيننا هي أن الأصل في المعاملات الإباحة حتى يثبت عن الشارع إبطال شيء أو تحريمه، فإذا وجدنا معاملة من المعاملات، أو عقدًا من العقود، أو شرطًا من الشروط ليس للشرع حكم فيه بالنهي والتحريم نصًا، وليس في قواعد الشريعة المحكمة تعرض له بالإبطال، فإننا نحكم بصحته، اعتمادا على أنه مما عفا الله عنه بالسكوت، وعلى أنه لو كان حرامًا أو باطلاً لأعلمنا بتحريمه بنص مباشر، أو بقاعدة تؤخذ من الشريعة ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ (مريم: ٦٤).

وهذا المبدأ هو ما عليه جمهور الفقهاء، وقد خالف فيه بعض المتأخرين، وجعلوا الأصل في ذلك البطلان إذا لم يقم عندهم دليل على الصحة، فأفسدوا بذلك كثيرا من عقود الناس ومعاملاتهم وشروطهم بلا برهان من الشرع، وقد جاء الإسلام وللناس عقود ومعاملات وشروط، فأبقى منها ما أبقى، وحذف ما حذف، وعدل ما عدل، كل ذلك على حسب مثله ومبادئه التي جاء بها، فكل ما تمشَّى من المعاملات مع هذه المثل والمبادئ فلم يكن فيه غبن ولا استغلال ولا جهالة مفضية إلى النزاع، إلى غير ذلك، أبقاه، وكل ما خالف ذلك مخالفة واضحة ألغاه، وما تردد بين هذا وذاك نظر إليه، فما كان قريبًا من الصلاح أبقاه وعدله، وما كان قريبًا من الفساد أبطله، فالشارع لم يقل إن الحلال في المعاملات والشروط ما شرعته وأنشأته، ولكن قال: إن عرضت لشيء من معاملاتكم بإلغاء أو تعديل فهذا هو شرعي وأمري ونهيي، وما لم أعرض له من معاملاتكم وعقودكم وشروطكم فإنما تركته وجعلته عفوا، إقرارا لتعاملكم به، وإباحة له.

وهذا شأن غير شأن العبادات، فإن الأصل فيها عدم المشروعية حتى يتبين أنها مشروعة، فلا يجوز لنا أن نعبد الله بعبادة، أو أن نتقرب إليه بقربة، إلا إذا علمنا مشروعية هذه العبادة وهذه القربة.

وفي هذا وذاك يقول العلامة ابن القيم الجوزية في كتابه (أعلام الموقعين)[1] ما نصه:

«الأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر، والأصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم، والفرق بينهما أن الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على ألسنة رسله، فإن العبادة حقه على عباده، وحقه الذي أحقه هو ورضي به وشرعه، وأما العقود والشروط والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها، ولهذا نعى الله سبحانه على المشركين مخالفة هذين الأصلين، وهو تحريم مالم يحرمه، والتقرب إليه بما لم يشرعه، وهو سبحانه لو سكت عن إباحة ذلك وتحريمه، لكان ذلك عفوا لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله، فإن الحلال ما أحله الله، والحرام ما حرمه الله، وما سكت عنه فهو عفو، فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها، فإنه لا يجوز القول بتحريمها، فإنه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال».

وقد فند هذا الإمام العلامة حجة مخالفيه، فمن شاء فليرجع إليه.

هذا هو المبدأ الذي نختاره، ونوافق عليه، والذي يبدو من كلام الأستاذ اللبابيدي في تفريقه بين العبادات والمعاملات أنه يرمي إليه.

أما النقطة التي نخالفه فيها فهي أن يأتي المسلمون جماعة أو أفرادا إلى شيء منصوص حكمه في الكتاب أو السنة أو ما يرجع إليهما بصورة واضحة،

فيستبيحوا إبطاله بالنسخ أو الوقف، فإننا لا نجد في الشريعة أبدا ما يقر هذا المبدأ، وإنما نجد فيها أن الله تعالى هو المشرع، وهو الحاكم:

﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (الأنعام: ٥٧)، ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ، أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٤٩، ٥٠)، ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨)، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨)، ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾ (الشورى: ٢١)، ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾ (التحريم: ١)، ﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس: ٥٩)، ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلاَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ (النحل: ١١٦)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحَرِّمُواْ طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (المائدة: ٨٧).

فإذا كان أمر المؤمنين شورى – وإنه لكذلك – فإن هذه الشورى إنما هي في حدود هذا الإطار، وإذا وجد كلام لله أو لرسوله ﷺ فلا يسوغ لأحد أن يحيد عنه، أو يجتهد إلا في فهم معناه وما هو في دائرته ونطاقه.

وفي ذلك يقول ابن القيم: «فصل في تحريم الإفتاء في دين الله بالرأي المتضمن لمخالفة النصوص، والرأي الذي لم تشهد له النصوص بالقبول: قال الله: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (القصص: ٥٠)، فقسم الأمر إلى أمرين لا ثالث لهما، إما الاستجابة لله وللرسول ﷺ وما جاء به، وإما اتباع الهوى،

فكل مالم يأت به الرسول ﷺ فهو من الهوى......

وقد قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (النساء: ٥٩) فأمر بطاعته وطاعة رسوله ﷺ، وأعاد الفعل إعلاما بأن طاعة الرسول ﷺ تجب استقلالا... ولم يأمر بإطاعة أولي الأمر استقلالا، بل حذف الفعل وجعل طاعتهم في ضمن طاعة الرسول ﷺ، إيذانًا بأنهم إنما يطاعون تبعًا لطاعة الرسول ﷺ، فمن أمر منهم بطاعة الرسول وجبت طاعته، ومن أمر بخلاف ما جاء به الرسول، فلا سمع له ولا طاعة»[1].

وإذن فالله تعالى هو المشرع ابتداء وانتهاء، ولم يرد هذه السلطة التشريعية إلى الأمة، وإنما كلف الأمة ان تعمل بما شرعه لها، مجتهدة في فهمه وتطبيق نصوصه وقواعده، فإن جد لها مالم تجده في كتاب الله ولا سنة رسوله، وجب عليها أن تطبق ما تقضي به المصلحة والرأي.

(٣)

والأستاذ اللبابيدي بعد أن يقرر عودة السلطة التشريعية إلى الأمة على المعنى الذي فهمه وخالفناه فيه، يقرر أن هذه العودة – أي عودة السلطة التشريعية إلى الأمة – هي عودة كاملة لا يمكن أن تكون ناقصة بوجه من الوجوه، ويعلل ذلك بأن السلطات العامة لا تتجزأ، فعدم التجزؤ هو طبيعة السلطات بما اشتملت عليه من حق النظر في مصالح الأمة، وهذا الحق كما هو معلوم غير قابل للتجزئة حتى لا تتعطل مصالح الأمة أو تضار هذه المصالح.

ونقول له: هذه هي نقطة الخلاف، وقد بينا أن الأمة أفرادا وجماعات معزولون عن سلطة تقرير حكم مصادم لنص في كتاب أو سنة، وأنه ليس لأحد في هذا

---

(١) ص ٥٣، ٥٤ من الجزء الأول من أعلام الموقعين.

الجانب إلا أن يجتهد في فهمه وتطبيقه، أما أن يخالفه أو يبطله أو يوقفه فذلك مالا يملكه.

ثم إننا نخالفه في أن عدم التجزؤ هو طبيعة ما يسميه بالسلطات العامة، وأن هذه السلطات بحكم هذه الطبيعة غير قابلة للتجزئة حتى لا تتعطل مصالح الأمة – نخالفه في ذلك ونقول له: إن مصالح الأمة مكفولة بالتشريع الإسلامي لا يمكن أن تعطل ولا أن تضار، فقسم منها كفلته النصوص والقواعد الشرعية وباقيها عفو مسكوت عنه فهو إلى الأمة، فالمصلحة هي التي تراعى في أمره، فأي ضرر في هذا وأي تعطيل؟ أفلا تكون المصلحة محققة إلا إذا صارت الأمة أو أفراد منها مخولين كل سلطة حتى سلطة نسخ الدستور أو وقف نصوصه ؟

والأستاذ اللبابيدي يرسل هذا القول إرسال المسلمات، فيقول: «إن عدم التجزؤ هو طبيعة السلطات العامة»، «وهذا الحق كما هو معلوم غير قابل للتجزئة» مع أن الأمر ليس من البداهة بهذه المثابة، وكان عليه أن يناقش الأمر مناقشة قوامها الحجة، لا أن يفرضه معلوما وهو موضع نزاع، ولا يمكن أن يقبل قول إلا إذا قام عليه الدليل».

ثم يمضي الأستاذ اللبابيدي فيصور الأصوليين والفقهاء الأولين تصويراً يشعر القارئ بأنهم لمسوا ما لمسه هو، فحاولوا أن يتخلصوا من الحرج والضيق، فاضطروا أحياناً إلى «الحيل الشرعية» أي محاولة التخلص من الحكم الشرعي بطريق يعتمد اللف والدوران والتحايل، ثم يقول: «ما كان أغناهم عن هذه الحيل والله تعالى قد أحسن الظن بهم وأكرمهم بأن منحهم حق السلطة التشريعية كاملاً" فهو بهذا يقرر أنه كان في وسعهم بدل التحايل بالحيل أن يواجهوا الأمر مواجهة أصرح فيخرجوا باسم السلطة المخولة لهم من الله، على أمر الله خروجاً مباشراً.

ثم يصور الفقهاء الأولين، بأنهم اضطروا – بعد أن أصبحت الحيل الشرعية مرفوضة من غالبيتهم – إلى أن يسلك بعضهم طريق «المصالح المرسلة» وبعضهم طريق «الاستحسان» وآخرون طريق «الاستصحاب» الخ، ونحن نقول له: هل هذه القواعد جاءت في التاريخ العلمي بعد رفض الحيل الشرعية، أو هي موجودة في آراء أصحابها وتطبيقاتهم الاجتهادية منذ عهد الأئمة المجتهدين ؟ ثم نقول له: هل هذه الأصول الخلافية استعملت في مقابلة نص أو أصل من الأصول المتفق عليها ؟

إن الذين يقولون بالاستحسان مثلاً – وأشهرهم الحنابلة والحنفية – لا يستعملون هذا الأصل إلا حيث يكون الأمر خاليًا من دليل نصي أو مستمد من الأصول والقواعد المتفق عليها، ومع ذلك لابد في الاستحسان من قياس خفي يعتمد عليه المستحسن، فليس هناك فقيه يستحسن في مقابلة أحكام متقررة، دون استناد إلى معنى شرعي، وقد مثلوا له بما إذا قال قائل: «مالي صدقة»، أو «لله على أن أتصدق بمالي»، فالقياس لزوم التصدق بكل ما يسمى مالا، لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة، أي بنوع خاص من الأموال هو الأموال التي قررت الشريعة أن فيها الزكاة، ولم يكن استحسانه ذلك إلا لأنه رأى هذا المعنى واضحًا في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة: ١٠٣)، فلم يرد بالأموال هنا إلا مال الزكاة، ولذلك يقول صاحب مسلم الثبوت: «ليس الاستحسان عندنا إلا دليلا معارضًا لقياس، ويقول صدر الشريعة في التوضيح: «واعلم أننا إذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي، وإذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي، فلا تنس هذا الاصطلاح»[١] .

أما القول «بالمصالح المرسلة»، فيلتبس أمره على كثير من الناس، وجملة أمره أن المصالح ثلاثة أقسام:

(١) راجع ص ٤٠٨ ج ١ من روضة الناظر وشرحها.

١- قسم شهد الشرع باعتباره، وهذا هو القياس، كما نستفيد تحريم النبيذ المسكر من تحريم الخمر المنصوص عليه بالكتاب والسنة، ذلك التحريم المعلل بمصلحة راعاها الشارع، وهي حماية العقل من الغيبوبة.

٢- وقسم شهد الشرع ببطلانه، أي أنه ربما كان فيه مصلحة ولكن الشرع لم يعتد بها، ولم يشرع حكمه على مراعاتها، وقد مثلوا له بما حكاه الغزالي في المستصفى من أن بعض العلماء قال لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله - وذلك هو الترتيب المقرر بالحديث المعروف: «أعتق رقبة» ... الخ - قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم ليزجر به.

فهناك مصلحة راعاها هذا المفتي للملك، ولكن الشارع لم يراعها، بل شهد بعدم الاعتداد بها، أو لعله راعى ما هو أعظم منها، وهو الإعتاق لتشوقه إلى الحرية، فجعله مقدمًا على الصوم والإطعام.

ولذلك عابوا هذه الفتوى وقالوا إنها باطلة لمخالفتها للنص بالمصلحة، وهذا يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة بفتاواهم.

ومع هذا يمكن الدفاع عن رأي هذا المفتي بأنه لم يصادم معنى متفقًا عليه، فإن هناك فهمًا في أن خصال كفارة الإفطار بالوقاع ليست على الترتيب، وليس هذا موضع بيان ذلك.

٣- وقسم لم يشهد له الشرع باعتبار معين، ولم يرد فيه ما يدل على إبطاله وإلغائه، فإن كان مما يقع في رتبة "الضروريات" الخمس التي عرف من الشارع

الإلتفات إليها، فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة، لأننا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع، فيسمى مصلحة مرسلة، ولا يسمى قياساً.

ومن هذا يتبين أن الفقهاء الذين تمسكوا بمثل ذلك لم يتمسكوا به ليبطلوا نصاً أو يعطلوا حكماً، ولكن ليتعرفوا حكم الله بحسب المصالح فيما لم ينص عليه، وفي حدود ألا يكون معارضاً أو مناقضاً لمبدأ نص عليه. وكذلك يقال في «استصحاب الأصل»، وفي «سد الذرائع»، وفي «شرع من قبلنا» إلى غير ذلك من الأدلة المختلف عليها، فإن هناك في شأنها مبدأ متفقاً عليه، هو أنه لا يصار إليها، إلا حين لا يوجد سواها، فهي في غير دائرة المنصوص عليه، أو المحكوم به بالأدلة المجمع عليها، ومن ثم لا يصح أن تساق في معرض الاستدلال على رد السلطة التشريعية كاملة إلى الأمة، كما يريد الأستاذ اللبابيدي.

أما بعد فهذا أهم ما أردناه من التعقيب على بحث الأستاذ العلامة اللبابيدي، خدمة للحق، وحرصاً على أداء ما يجب على العلماء من بيان.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ومتبعيهم بإحسان.

* * *

تقرير عن كتاب الفرقان

أصدر حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مأمون الشناوي شيخ الجامع الأزهر قراراً بتأليف لجنة من حضرات أصحاب الفضيلة الأساتذة:

الشيخ محمد محمد المدني المفتش بالأزهر، والشيخ محمد علي النجار المدرس بكلية اللغة العربية، والشيخ عبد الفتاح القاضي المدرس بمعهد القراءات – لبحث كتاب «الفرقان لابن الخطيب» الذي ألفه محمد محمد عبد اللطيف أفندي، وإبداء الرأي فيه.

وقد وضعت اللجنة هذا التقرير ورفعته إلى فضيلة الأستاذ الأكبر.



حضرة صاحب الفضيلة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أما بعد: فقد قمنا – تنفيذاً لأمر فضيلتكم – ببحث كتاب «الفرقان لابن الخطيب» الذي ألفه محمد محمد عبد اللطيف أفندي، ومراجعة تقرير شيخ المقارئ عنه: وقد عقدنا لذلك عدة جلسات، وانتهينا إلى التقرير الآتي.

مقدمة:

في مثل هذه الأيام من العام الماضي تسامع الناس أن ناشئًا في إحدى البيئات العلمية المدنية، رمى القرآن بقول باطل واجترأ عليه بما لا يجترئ به أحد من قبل: فزعم أن ما به من القصص ما هو إلا تمثيل وخيال لا حقيقة له، ولم يقف في ذلك عند قصة أو قصص بعينها، ولكنه طرد هذا الشأن في كل ما قصه القرآن الكريم، سواء في ذلك ما جاء عن الأنبياء والرسل والأمم، وما جاء عن غيرهم، ثم لم يقف عند القصص القرآني، بل طرد هذا الحكم – الحكم بالتخييل والتمثيل – على غيره مما جاء في الكتاب الكريم من أوصاف ونسب، ماضية كانت أو مستقبلة، زاعمًا أن القرآن ليس فيه ما يدل على أن حوادث هذه القصص تلتئم مع الواقع الفعلي أو لا تلتئم، وأن هذه النسب والأوصاف تصدق أو لا تصدق، إنما هو أسلوب قصد به غرس فكرة وراء ما تدل عليه الألفاظ بمعانيها اللغوية المعروفة، أو مشايعة للواقع النفسي الذي كان سائداً عند المعاصرين استغلالا لمعلوماتهم وإن لم تكن صحيحة في سبيل الدعوة التي جاء بها.

اجترأ هذا الناشئ على القول بهذه الفرية، وأن يرمي بها أقدس ما يقدسه المسلمون، وهو كتاب الله، بما يزلزل عقيدة الناس فيه، ويشككهم في معانيه ومراميه. وقد آثار هذا العمل الجريء ثائرة المؤمنين، واستنكره كل ذي عقل

وتبصر، وتكاتف أهل الدين والدولة على درء شره وإطفاء فتنته.

واليوم - يا صاحب الفضيلة - ينبت نابت آخر، فيجترىء على زعم باطل وفرية منكرة، وهدفه الذي يرمى إليه هو هدف صاحبه من قبله: كتاب الله.

غير أنه لا يتحدث عن معانيه ومراميه، ولكن عن رسمه وألفاظه وتلاوته، فيشكك المسلمين في ذلك كله، ويوهمهم أن كتاب الله لم يكن موضع تحقيق ودقة في كتابه وأدائه وروايته، وأن ما توارثوه من ذلك إن هو إلا خطأ وضلال مبين.

ومن العجيب أن صاحب الفرية الجديدة، لم ينبت كسابقه في محيط علمي، ولم يعرف له أثر يدل على التفكير والبحث والرغبة في معرفة الحق. ومع ذلك تعرض لشأن من أدق الشئون المتصلة بكتاب الله، فألف ما سماه «الفرقان لابن الخطيب».

وفي هذه النسبة إيهام للقراء بأن هذا الكتاب لعالم قديم من علماء المسلمين يعرفه الناس بالدقة والبحث وشدة العارضة وقوة التفكير. وقد اغتر بذلك فعلاً كثير من القراء، فاشتروا الكتاب على هذا الظن، ثم تبين لهم أنه ليس لابن الخطيب، وإنما لمحمد محمد عبد اللطيف أفندي.

وإذا كان الكتاب كما يقولون: يقرأ من عنوانه، فإن نسبة هذا الكتاب إلى جانب عنوانه، أمارة على ما تنطوي عليه نفس كاتبه من رغبة في الإبهام والتضليل.

وأول ما يجب أن نسجله عن هذا الكتاب، وأنه ليس بحثًا علميًا على الطريقة الاستدلالية التي تعتمد الدرس والموازنة، والاستنتاج الصحيح، وإنما هو كتاب تضمن مجموعة من الآراء المردودة، والأقوال الباطلة في روايتها أو معناها، والمذاهب البائدة التي لم يعد أحد من المسلمين يركن إليها أو يعبأ بها، والتي ليس لها أن تنهض في وجه ما يبطلها مستنداً إلى التواتر وإجماع المسلمين.

رأى المؤلف هذه الآراء المردودة مذكورة في كتب العلماء الذين تعودوا تسجيل

كل شيء يصل إليهم احتفاظا بناحية من نواحي التاريخ العلمي، فحشدها في كتابه مستدلا بها على ما يستحسنه في رسم المصحف أو تلاوته دون أن يأتي بجديد من عنده. اللهم إلا التهجم على مقام الأصحاب رضي الله عنهم، وعلى القراء الذين نقلوا إلى المسلمين كتابهم نقلا متواترا بهيئاته في ضبط وتحر ودقة هي مضرب الأمثال، وكأنما لم يكلفه ذلك، فصور المصحف المتواتر في الأمة جيلا بعد جيل مزيجًا من الأخطاء الفاحشة، والمناقضات المتباينة في الهجاء والرسم، تلك الأخطاء التي جاء بها كتبته الأولى سقيمة الوضع غير محكمة الصنع (ص ٥٧).

كما خيل للقراء أن القراءات السبع المتواترة إنما جاءت من اختلاف رسم المصحف والتباس هذا الرسم على القراء (ص ١٢٢) إلى غير ذلك.

تحدث المؤلف في كتابه عن عدة موضوعات، ونحن نتكلم عن أهمها، مبينين ما في حديثه عنها من خطأ وزيف.

أولا: رسم المصحف:

تناول المؤلف موضوع رسم المصحف بكثير من التخليط، وقرر أنه يجب كتابته حسب القواعد الإملائية الحديثة، وارتكب في سبيل تبرير ذلك عدة أوزار ما كان ينبغي له أن يجترئ على ارتكابها:

(١) منها أنه رمى الصحابة الذين كتبوا المصحف بالعجز والخطأ والضعف في الرسم، وصورهم للناس كتبة ضعفاء غير خبيرين بما يفعلون، رسموا المصحف كما تأتى لهم على غير هدي، حتى وقعوا في كثير من الأخطاء المتناقضة.

(٢) ومنها أنه عقد فصلا بعنوان: لحن الكتاب في المصحف، زعم فيه أن بالمصحف لحنا ومخالفة للقواعد العربية، ومثل لذلك بقوله تعالى: ﴿**إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ**﴾ (طه: ٦٣)، ﴿**وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ**﴾ (النساء: ١٦٢)، ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ**﴾ (المائدة: ٦٩)، ﴿**فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ**﴾ (المنافقون: ١٠).

وقد ساق المؤلف في ذلك روايات عن عائشة وسعيد بن جبير وأبان بن عثمان، وكلها روايات مردودة أو ضعيفة، ليس لذي رأي أن يعارض بها ما ثبت بالتواتر جيلا بعد جيل إلى يومنا هذا، وقد بين العلماء الأوجه الإعرابية لهذه الألفاظ وأمثالها، كما بينوا المعاني البلاغية المستفادة منها.

وجاء في هذا الفصل أيضًا أن بالمصحف تغييرا في الكلمات، نتيجة تحريف الهجاء، فمن ذلك ﴿ **وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا** ﴾ بدل (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا أتَوا) (المؤمنون: ٦٠)، وقد علق المؤلف على ذلك بأن الأولى هي القراءة المشهورة، وان أحدا من القراء لم يورد القراءة الثانية مع وثوق روايتها عن عائشة؟، وهي من هي في قربها. وقد جهل أو تجاهل ان القراء الذين أجمعوا على قراءة ﴿ **وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا** ﴾ قد استندوا إلى تلق من رسول الله ﷺ ثابت بالتواتر، وان رواية عائشة هذه إن صحت فهي رواية آحاد لا يثبت بمثلها القرآن.

ومن ذلك ﴿ **حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا** ﴾ بدل (حَتَّى تَسْتَأْذِنوا) (النور: ٢٧)، و﴿ **أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُواْ** ﴾ بدل (أَفَلَمْ يَتَبين الَّذِينَ آمَنُواْ) (الرعد: ٣١)، و﴿ **وَقَضَى رَبُّكَ** ﴾ بدل (ووصى رَبُّكَ) (الإسراء: ٢٣)، وروي عن ابن عباس أنه قال في ﴿ **حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا** ﴾ : إنما هي خطأ من الكاتب، وفي ﴿ **أَفَلَمْ يَيْأَسِ** ﴾ : أظن ان الكاتب قد كتبها وهو ناعس، وفي ﴿ **وَقَضَى رَبُّكَ** ﴾ أو الواو قد التزقت بالصاد، كما روى في الأخيرة عن الضحاك: إنما هي (ووصى رَبُّكَ)، وكذلك كانت تقرأ وتكتب، فاستمد كاتبكم فاحتمل القلم مدادا كثيرا، فالتزقت الواو بالصد.

وروى عن ابن عباس أيضًا أن الواو في قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاء** ﴾ (الأنبياء: ٤٨) زائدة، ومكانها قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ** ﴾ (آل عمران: ١٧٣) يريد بذلك أن تقرأ: والذين قال لهم الناس.

وروي عنه أيضًا أنه كان يقرأ: مثل نور المؤمن كمشكاة، بدل ﴿ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ ﴾ (النور: ٣٥)، ولاشك أن مثل هذه الروايات لا يعبأ بها، وليس لها قيمة أمام تواتر المصحف، وأنه لم يكن المعول عليه في رواية كلام الله هو الكتابة، وإنما المعول عليه هو التلقي بالمشافهة.

وقد قال أبو حيان: إن من روى عن ابن عباس أنه قال ذلك – أي تستأذنوا بدل تستأنسوا – فهو طاعن في الإسلام ملحد في الدين، وابن عباس بريء من هذا القول.

وأخرج ابن أبي حاتم وابن الأنباري في المصاحف، وابن جرير وابن مردويه عن ابن عباس، أنه فسر تستأنسوا، فقال: أي تستأذنوا ممن يملك الإذن من أصحابها، يعني أصحاب البيوت.

وإذن فهذا تفسير لا قراءة.

ويقول أبو حيان أيضًا في شأن ما روى عن ابن عباس من قراءة ﴿ أَفَلَمْ يتبين ﴾ بدل ﴿ أَفَلَمْ يَيْأَسِ ﴾ : بل هو قول ملحد زنديق. وقال الزمخشري: «ونحن ممن لا يصدق هذا في كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وكيف يخفى هذا حتى يبقى ثابتًا بين دفتي الإمام (أي المصحف الإمام)، وهو مصحف عثمان، وكان متقلبا بين أيدي أولئك الأعلام المحتاطين لدين الله المهيمنين عليه، لا يغفلون عن جلائله ودقائقه، خصوصًا عن القانون الذي إليه المرجع، والقاعدة التي أقيم عليها البناء، هذا والله فرية ما فيها مرية»! .

وقد استفاضت الروايات عن ابن عباس أنه كان يقرأ ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ ﴾ . وفي هذا دليل على أن الرواية المنسوبة إليه من التصاق الواو بالصاد، رواية ملفقة لا أصل لها. قال أبو حيان في البحر: والمتواتر هو ﴿ وَقَضَى ﴾ وهو المستفيض عن ابن عباس والحسن وقتادة بمعنى أمر، وقال ابن مسعود وأصحابه بمعنى «وصى».

هذا والقاعدة عامة في مثل ذلك، أن يقال بأن هذه الروايات مهما كان سندها

صحيحًا فإنها مخالفة للمتواتر القاطع، ومعارض القاطع ساقط مردود.

ولا ينبغي لمسلم يحترم القرآن ويؤمن به ولا يداخله الريب فيه، أن يسوق مثل هذه الأقوال المردودة، فإن هذا من عمل أعداء الإسلام قديمًا، وقد استغله أعداء الإسلام حديثًا من المستشرقين والمارقين، طعنًا في أساس الدين، وتوهينا لثقة المؤمنين بكتاب ربهم، ودون ذلك خرط القتاد، لو كانوا يعلمون.

ولا ندري ماذا يريد المؤلف بسرد هذه الروايات وأمثالها في كتابه: أيريد أن يطلب إلى المسلمين إصلاح كتابهم وتقويم لحنه، فيكتبوا «والصائبين»، «والمقيمين»، «فاصدق وأكون»، و«تستأذنوا وتسلموا» و«وصى ربك»، و«يأتون ما أتوا» وأمثال ذلك على مقتضى الروايات التي ساقها؟ أم يريد منهم أن يستمروا على ما في المصحف مما تحكم عليه هذه الروايات بأنه خطأ من الكاتب أو لحن في القواعد؟ وكيف إذن يطمئن المؤمن إلى كتاب ربه وقد داخله الشك في نقله وروايته؟ ثم ما علاقة هذا كله بوجوب كتابة القرآن بالرسم الحديث، والفرض أن الإملاء الحديث، والإملاء القديم، في مثل هذه الكلمات الملحونة أو المبدلة سواء!

لقد أساء المؤلف أيما إساءة في هذا الفصل إلى المسلمين في أقدس ما يقدسونه، ولم تفده هذه الإساءة فيما أراد إثباته أية فائدة علمية في بحثه الذي هو بصدده من وجوب كتابة المصحف بالإملاء الحديث.

ولو كان المؤلف في إيراده أمثال هذه الروايات حسن النية منصفًا للعلم والبحث، لعلق عليها بما يفيد أنها روايات مردودة، أو ذكر كلام العلماء عنها، ولكنها يرويها ويعلق عليها في هوامش كتابه بما يفيد رضاه عنها، وميله إليها، في الوقت الذي يتنكر فيه لما تلقاه المسلمون بإجماع وتواتر وقبول. فيا لله للعلم والدرس والبحث.

(٣) وقد عقد المؤلف فصلا آخر بعنوان «ما غيره الحجاج في المصحف» يخرج منه القارئ بأن الحجاج قد جاء إلى مصحف عثمان فوجد فيه أخطاء في مواضع

عدتها اثنا عشر موضعًا، هي:

١- ﴿لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾ وكانت في المصحف «لم يتسن» (البقرة: ٢٥٩).

٢- ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ وكانت في المصحف «شريعة ومنهاجا» (المائدة: ٤٨).

٣- ﴿يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ وكانت في المصحف «ينشركم» (يونس: ٢٢).

٤- ﴿أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ﴾ وكانت في المصحف «آتيكم بتأويله» (يوسف: ٤٥).

٥- ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ وكانت في المصحف «سيقولون الله» (المؤمنون: ٨٧).

٦- ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ وكانت في المصحف «سيقولون الله» (المؤمنون: ٨٩).

٧- ﴿مِنَ الْمُخْرَجِينَ﴾ وكانت في المصحف «من المرجومين» (الشعراء: ١٦٧).

٨- ﴿مِنَ الْمَرْجُومِينَ﴾ وكانت في المصحف «من المخرجين» (الشعراء: ١١٦).

٩- ﴿مَّعِيشَتَهُمْ﴾ وكانت في المصحف «معايشهم» (الزخرف: ٣٢).

١٠- ﴿غَيْرِ آسِنٍ﴾ وكانت في المصحف «غير ياسن» (محمد: ١٥).

١١- ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا﴾ وكانت في المصحف «فالذين آمنوا منكم واتقوا» (الحديد: ٧).

١٢- ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ وكانت في المصحف «وما هو على الغيب بظنين» (التكوير: ٢٤).

ويلاحظ أن في هذه المواضع التي يزعم أن الحجاج غيرها مواضع تقرأ بالقراءتين، ومواضع لم يقرأ أحد من القراء بها.

والقارئ يفهم من هذا أن مصحف عثمان ظل بهذه الأخطاء والمسلمون عنها ساكتون إلى زمن الحجاج، وهو زعم لا دليل عليه، ولم يسنده المؤلف إلى أحد من

القدماء أو المحدثين، وإنما اكتفى بأن يسوقه هكذا بقوله: «قد غير الحجاج في المصحف الذي كتب في عهد عثمان رضي الله عنه اثنا عشر موضعا[1].

ثم سردها كأن الأمر في ذلك حقيقة مسلمة مشهورة لا تحتاج إلى إسناد.

ونعود فنسأل: ما الذي يريده المؤلف من هذا كله؟ إنه في غير موضوعه الذي يدعو إليه من كتابة المصحف بالرسم الحديث، وفيه ما فيه من محاولة تشكيك المسلمين! وقديمًا أرجف بعض أهل الإلحاد بمثل ما أرجف به، وحاولوا تشكيك المسلمين في كتاب ربهم، ولكنهم باءوا بالفشل، واستحقوا غضب الله.

حكى الإمام أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن محمد الأنباري، قال: لم يزل أهل الفضل والعقل يعرفون من شرف القرآن وعلو منزلته ما يوجبه الحق والإنصاف والديانة، وينفون عنه قول المبطلين، وتمويه الملحدين، وتحريف الزائغين، حتى نبغ في زماننا هذا زائغ زاغ عن الملة، وهجم على الأمة بما يحاول به إبطال الشريعة التي لا يزال الله يؤيدها، ويثبت أسها، وينمي فرعها، ويحرسها من معايب أولي الحيف والجور، ومكايد أهل العداوة والكفر، فزعم أن المصحف الذي جمعه عثمان رضي الله عنه - باتفاق أصحاب رسول الله ﷺ على تصويبه فيما فعل - لا يشتمل على جميع القرآن، وأن عثمان والصحابة رضي الله عنهم زادوا في القرآن ما ليس فيه، وأن المصحف الذي في أيدينا اشتمل على تصحيف حروف مفسدة مغيرة، وقال: لي أن أخالف مصحف عثمان كما خالفه أبو عمرو بن العلاء فقرأ «إن هذين» و«فأصدق وأكون» الخ، ثم قال وفي قوله تعالى: ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾ (الحجر: ٩) دلالة على كفر هذا الإنسان، لأن الله عز وجل قد حفظ القرآن من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان، وفي هذا الذي أتاه توطئة الطريق لأهل الإلحاد ليدخلوا في القرآن ما يحلون به عرا الإسلام، وينسبونه إلى قوم كهؤلاء القوم الذين أحال هذا بالأباطيل عليهم، وفيه إبطال

---

(١) هكذا كتبها (اثنا عشر).

الإجماع الذي به يحرس الإسلام، وبثباته تقام الصلوات، وتؤدى الزكوات، وتتحرى المتعبدات... الخ». انظر تفسير القرطبي ج ١ ص ٨١ وما بعدها.

وبهذا يتبين أن للمؤلف فيما يزعمه ويردده سلفا، ولكنه سلف غير صالح!

(٤) ومما يؤخذ على المؤلف أيضًا: أنه بعد أن حكم على رسم المصحف العثماني بأنه كان عن خطأ من كاتبه وقصور، زعم أن العلماء الذين عللوا لرسم المصحف قد أتوا بتعليلات شاذة عقيمة، وترهات كثيرة، وتمحلات غير مقبولة، وأنهم – مع هذا – وقفوا أمام بعض المتناقضات في رسم المصحف حائرين مشدوهين لم يستطيعوا أن ينتحلوا لها عذرًا، أو يحيروا عنها جوابًا (ص ٥٨)، وأن كل ما قيل في الدفاع عن الرسم القديم والجدال حول صحته لا يخرج عن كونه لغوًا وعبثًا يجب أن تصان أفعال العقلاء وأقوالهم عنه (ص٦٥).

(٥) وقد عقد المؤلف فصلًا بعنوان (التناقض الموجود في رسم المصحف) ذكر فيه أن المصحف به كلمات من نوع واحد ولكنها كتبت على صور مختلفة مثل «لأاذبحنه» و«لأعذبنه» كتبت الأولى بألف بعد لا، وكتبت الثانية بدون هذه الألف، ومثل «وعتو» بدون ألف، و«أتوا»، و«دعوا» بالألف، ومثل «من نبأى المرسلين» حيث كتبت بزيادة ياء بعد همزة «نبأ» في حين أنها كتبت في موضع آخر بدون هذه الياء، وهو قوله تعالى: ﴿مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ﴾ (القصص: ٣)، ومن ذلك أيضًا «قال» تكتب أحيانًا بألف، وأحيانًا دون ألف، ومثل ذلك «إحسانا» و«إصلاحا» الخ.

والمعروف أن علماء الرسم تتبعوا أمثال هذه المواضع وعللوا لها بما يعرف منه أن هذا مرجعه إلى ما في الكلمة من قراءات يحتملها الرسم، أو ما فيها من قراءة واحدة تستدعي أن تكتب بصورتها التي لا تحتمل ما سواها، وقد نقل المؤلف نفسه بعض ذلك في مثل «قال» حيث كتبت في بعض المواضع بالألف وهي المواضع التي قرئت فيها قال فقط، مثل ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾، ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ

لِفَتَاهُ﴾ (الكهف: ٦٠)، أما المواضع التي يقرأ فيها وقال أو قل فقد كتبت فيها بدون ألف ثم وضعت المدة تنبيهاً على قراءة الألف كما في قوله تعالى: **﴿قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾** (الزخرف: ٢٤)، و**﴿قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ﴾** (الأنبياء: ١١٢)، ومع نقله لهذا فإنه يتعقبه بما يزعم أنه يبطله، والله يعلم إنه لمن المبطلين.

وقد سار المؤلف على طريقته، فاختار من الأقوال ما يؤيد رأيه في ذلك، ولم يعبأ بما رد به العلماء على تلك الأقوال، شأن المتعصب لفكرة لا يريد أن يفتح عينيه إلا على ما يؤيدها ويروجها، وليس هذا شأن المنصفين من الباحثين.

ويحسن بنا في هذا المقام أن نورد فتوى ذات شأن من علماء أجلاء، هم أعضاء لجنة الفتوى بالأزهر في موضوع رسم المصحف، وبها يتبين القول الفصل في هذا الباب:

جاء إلى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الشريف اقتراح خاص بطبع المصحف الكريم على كيفية خاصة، أساسها أن يكون بالرسم الكتابي العادي المتبع الآن بالأزهر الشريف وفروعه وجميع المعاهد العلمية بمصر والبلاد العربية إسلامية وغير إسلامية.

وقد أجابت اللجنة في هذا الموضوع بما نصه:

«وأما طبع المصحف الكريم على قواعد الرسم الكتابي العادي المتبع الآن، فاللجنة ترى لزوم الوقوف عند المأثور من كتابة المصحف وهجائه، وذلك لأن القرآن الكريم كتب به وقت نزوله على النبي ﷺ، ومضى عهده ﷺ والقرآن على هذه الكتبة لم يحدث فيها تغيير ولا تبديل، وقد كتبت به مصاحف عثمان، ووزعت على الأمصار لتكون إمامًا للمسلمين، وأقر أصحاب النبي ﷺ عمل عثمان رضي الله عنه، ولم يخالفه أحد فيما فعل، واستمر المصحف مكتوبًا بهذا الرسم في عهد بقية الصحابة والتابعين وتابعي التابعين والأئمة المجتهدين في عصورهم المختلفة، ولم

ينقل عن أحد من هؤلاء جميعًا أنه رأى تغيير هجاء المصحف عما رسم به أولاً إلى تلك القواعد التي حدثت في عهد ازدهار التأليف والتدوين في البصرة والكوفة، بل ظل مصطلح القرآن قائمًا مستقلاً بنفسه، بعيداً عن التأثر بتلك القواعد.

« ولا ريب أنه وجد في تلك العصور المختلفة أناس يقرءون القرآن ولا يحفظونه، وهم في الوقت نفسه لا يعرفون من الرسم إلا ما وضعت قواعده في عصر التأليف والتدوين، وشاع استعمالها بين الناس في كتابة غير القرآن، ولم يكن وجود هؤلاء مما يبعث الأئمة على تغيير رسم المصحف بما تقضى به تلك القواعد.

« قال العلامة نظام الدين النيسابوري في كتابه « غرائب القرآن ورغائب الفرقان » ما نصه: « وقال جماعة من الأئمة: إن الواجب على القراء والعلماء وأهل الكتاب أن يتبعوا هذا الرسم في خط المصحف، فإنه رسم زيد بن ثابت، وكان أمين رسول الله ﷺ وكاتب وحيه ».

وجاء في الإتقان للإمام السيوطي ما نصه:

« وقال أشهب: سئل مالك: هل يكتب المصحف على ما أحدثه الناس من الهجاء، فقال: لا، إلا على الكتبة الأولى. رواه الداني في المقنع، ثم قال: ولا مخالف له من علماء الأمة. وقال في موضع آخر: سئل مالك عن الحروف في القرآن مثل الواو والألف: أترى أن يغير من المصحف إذا وجد فيه كذلك ؟ قال: لا، قال أبو عمرو: يعني الواو والألف المزيدتين في الرسم المعدومتين في اللفظ، نحو « أولوا ».

« وقال الإمام أحمد: يحرم مخالفة خط مصحف عثمان في واو أو ياء أو ألف أو غير ذلك ».

«وقال البيهقي في شعب الإيمان: من يكتب مصحفًا ينبغي أن يحافظ على الهجاء الذي كتبوا به تلك المصاحف، ولا يخالفهم، ولا يغير مما كتبوه شيئا، فإنهم كانوا أكثر علما، وأصدق قلبا ولسانا، وأعظم أمانة منا، فلا ينبغي أن نظن بأنفسنا استدراكا عليهم» أهـ.

وقد جاء في فقه الحنابلة ما يؤيد نقل السيوطي في الإتقان عن الإمام أحمد بن حنبل.

وجاء في حواشي المنهج في فقه الشافعية: إن كلمة «الربا» تكتب بالواو والألف، كما جاء في الرسم العثماني، ولا تكتب في القرآن بالياء أو الألف، لأن رسمه سنة متبعة.

وجاء في المحيط البرهاني في فقه الحنفية: إنه ينبغي ألا يكتب المصحف بغير الرسم العثماني.

على أن قواعد الإملاء التي حدثت في عهد التأليف والتدوين لم يتفق عليها واضعوها، بل اختلفوا في رسم كثير من الكلمات، كما هو مدون في مواضعه، وهي بعد ذلك عرضة للتغيير والتبديل، وقد صارت اليوم موضع شكوى وتفكير نظرًا لما فيها من كتابة أحرف لا وجود لها في النطق، وترك أحرف منطوق بها، فلا ينبغي والحالة هذه أن يخضع القرآن في رسمه لهذه القواعد المختلف فيها، والتي هي عرضة للتغيير والتبديل.

وأما ما يراه أبو بكر الباقلاني من أن الرسم العثماني لا يلزم أن يتبع في كتابة المصحف، فهو رأي ضعيف، لأن الأئمة في جميع العصور المختلفة درجوا على التزامه في كتابة المصحف، ولأن سد ذرائع الفساد مهما كانت بعيدة، أصل من أصول الشريعة الإسلامية التي تبنى الأحكام عليها، وما كان موقف الأئمة من

الرسم العثماني إلا بدافع هذا الأصل العظيم، مبالغة في حفظ القرآن وصونه.

وأما ما ذكره صاحب الاقتراح من أن كثيراً من المتعلمين لا يحفظون القرآن ولا يحسنون قراءته في المصحف، لعدم معرفتهم الرسم العثماني، فاللجنة ترى – تسهيلا للقراءة على هؤلاء – أن ينبه في ذيل كل صفحة على ما يكون فيها من الكلمات المخالفة للرسم المعروف.

على أن الأمر أهون مما يتصوره المقترحون للتغيير، لأن رسم المصحف العثماني لا يخالف قواعد الإملاء المعروفة إلا في كلمات قليلة معدودة، ومع ذلك فليست هذه المخالفة مما تحدث شيئا من اللبس على القارئ المتأمل، لأنها إما بحذف حرف، كحذف الألف في ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ أو زيادة حرف، كزيادة الواو والألف في «أولوا» أو إبدال حرف من حرف كرسم «الصلوة» بالواو بدلا من الألف، أو وصل ما حقه الفصل، مثل وصل «إن» بما الموصولة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ﴾ (الأنعام: ١٣٤)، أو فصل ما حقه الوصل كفصل «في» الجارة من "ما" الموصولة، مثل ﴿فِي مَا فَعَلْنَ فِيَ أَنفُسِهِنَّ﴾ (البقرة: ٢٤٠)، وواضح أن مثل هذا لا يشتبه على أحد أن ينطق به صحيحاً.

وإن من يطلع على التعريف بالمصحف الذي أشير إليه فيما سبق، يستطيع أن يتعرف تلك الكلمات بسهولة، والله أعلم.

٥ من ذي الحجة سنة ١٣٥٥	رئيس لجنة الفتوى
١٦ من فبراير سنة ١٩٣٧	**محمد عبد اللطيف الفحام**

ثانيًا : القراءات :

كما طافت برأس المؤلف فكرة وجوب كتابة المصحف بالرسم الحديث فارتكب في سبيلها كل صعب، واقتحم كل حمى، طافت بذهنه أيضًا فكرة أخرى هي وجوب الاقتصار على قراءة واحدة، وأن ما يتناوله القراء من القراءة بالقراءات السبع المعروفة غير جائز، لأن فيه تضييعًا للقرآن، وتعقيدًا لمعانيه، يتنافى مع قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ (القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠).

طافت بذهن المؤلف هذه الفكرة فارتكب في سبيل تدبيرها هي أيضًا عدة أخطاء ما كان له أن يجترئ عليها:

١- فمن ذلك أنه فهم من صنيع عثمان رضي الله عنه حين أمر بكتابة المصحف لجمع الناس فيه على أمر جامع، أنه بهذا أبطل القراءات، وأوجب على الناس أن يقرءوا بقراءة واحدة، وقد وافقه على ذلك زهاء اثنى عشر ألفا من الصحابة. والذي جر المؤلف إلى هذا الفهم ما جاء في الروايات التي ذكرت هذا الشأن، وخلاصتها - كما أوردها المؤلف في (ص ٣٨): لما كانت خلافة عثمان رضي الله عنه اختلف الناس في قراءة القرآن، فقدم حذيفة بن اليمان على عثمان وقال له: «يا أمير المؤمنين إن الناس قد اختلفوا في قراءة القرآن، وإن اختلافهم ليوشك أن يكون كاختلاف اليهود والنصارى، حتى إن الرجل ليقوم فيقول: هذه قراءة فلان، ويقوم الآخر فيقول: هذه قراءة فلان».

وقد أخذ أهل البصرة عن أبي موسى الأشعري، وأهل الكوفة عن عبد الله ابن مسعود، وأهل دمشق عن أبي بن كعب، وأهل حمص عن المقداد بن الأسود.

وقد كان كل قطر من هذه الأقطار يدعي أنه أهدى سبيلا، وأقوم طريقا، فخشي عثمان رضي الله تعالى عنه هذا الاختلاف، وجمع الناس - وكانوا يومئذ زهاء اثنى عشر ألفا - فقال عثمان: ما تقولون ؟ لقد بلغني أن بعضهم يقول: قراءتي خير من قراءتك، وهذا يكاد أن يكون كفرًا، قالوا: فما ترى ؟ قال: أن يجمع

الناس على مصحف واحد، فلا يكون فرقة، ولا اختلاف، قالوا: نعم ما رأيت.

فأرسل عثمان رضي الله عنه إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف، فننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت حفصة بالصحف، فأرسل إلى زيد ابن ثابت، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن الحارث بن هشام، وأبي بن كعب، فقال لهم: انسخوا هذه الصحف في مصحف واحد. وقال للنفر القرشيين: إن اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت، فاكتبوه على لسان قريش، فإنما نزل بلسانها. ففعلوا ما أمرهم به عثمان رضي الله تعالى عنه، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف – وقد كانت أربعًا – بعث عثمان إلى كل أفق بمصحف من تلك المصاحف، فوجه إلى الكوفة إحداها، وإلى البصرة أخرى، وإلى الشام الثالثة[1]، وأمسك عنده المصحف الرابع، ثم أمر بما سوى ذلك أن يحرق بعد أن استأذن حفصة في حرقها.

وقد علق على هامش الصفحة التي فيها هذا الكلام بقوله: إن أمر عثمان بحرق المصاحف التي تخالف مصحفه في القراءة دليل قاطع على وجوب القراءة الواحدة بقراءة قريش وترك ما عداها وهذا ما نقول به.

فهم المؤلف من ذكر القراءات هنا أن المراد بها القراءات السبع المعروفة لنا الآن، وفهم من قول عثمان للنفر القرشيين: إن اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء، فاكتبوه على لسان قريش فإنما نزل بلسانها، ومن أمره بحرق المصاحف التي تخالف مصحفه في القراءة – أن عثمان أوجب القراءة الواحدة بقراءة قريش، وترك ما عداها. وسمي المؤلف ذلك دليلا قاطعًا، وكان على المؤلف قبل أن يسرع بهذا الحكم الذي استنبطه من صنيع عثمان أن يفطن إلى أمور:

أولها: ما جاء في هذه الروايات من أن أهل البصرة أخذوا القرآن عن أبي موسى

---

(١) هكذا كتب المؤلف: «أربعا» و«إحداها» و«أخرى» و«الثالثة» كان الحديث عن مؤنث، وإنما هو عن المصحف!

الأشعري، وأهل الكوفة عن عبد الله بن مسعود، وأهل دمشق عن أبي بن كعب، وأهل حمص عن المقداد بن الأسود.

فمنشأ الخلاف إذن هو هذه القراءات التي انفرد بها بعض الصحابة، ولم تكن مجمعا عليها، والشأن فيما يروى آحاد أن يقع الاختلاف عليه، وأن يقول القائلون فيه: قراءتي خير من قراءتك، ونحو ذلك.

وقد عقد المؤلف نفسه فصلا عن القراءات التي كان بعض الأصحاب يقرأ بها (ص ١٠) فذكر قراءة عمر «غير المغضوب عليهم وغير الضالين»، و«الحي القيام»، و«في جنات يتساءلون يا فلان ما سلكك في سقر»، وقراءة علي «آمن الرسول بما أنزل إليه وآمن المؤمنون»، وقراءة أبي «فما استمعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن فريضة»، وغير ذلك من قراءات أبي وعبد الله بن مسعود وعبد الله ابن عباس وعبد الله بن الزبير وما جاء في مصاحف بعض الصحابة كمصحف عبد الله بن عمرو ومصحف عائشة ومصحف حفصة ومصحف أم سلمة.

عقد المؤلف نفسه هذا الفصل، فكان عليه أن يتنبه إلى أن عثمان خشي تفرق الناس بهذه القراءات الآحادية، وبهذه المصاحف المختلفة، فلذلك كتب المصحف وأثبت فيه ما تواتر عن الرسول ﷺ دون ما انفرد به الآحاد.

وبهذا يتبين أن عثمان بصنيعه لم يتعرض للقراءات السبع المروية عن الرسول ﷺ بطريق التواتر.

ثانيًا: أن عثمان وكتاب المصحف رضي الله عنهم قد كتبوه برسم ملاحظ فيه احتماله للقراءات المتعددة، وقد اتخذ ذلك فيما بعد ركنا في صحة القراءة، حيث قال العلماء في بيان أركان القراءة الصحيحة: إنها التي يتوافر فيها ثلاثة أركان: موافقتها وجها من أوجه النحو، واحتمال الرسم العثماني لها، وصحة سندها، فإن خالفت الرسم المجمع عليه فهي قراءة شاذة. ويوضح ذلك الإمام ابن الجزري حيث يقول «كملك يوم الدين» فإنه كتب في الجميع، أي في مصاحف عثمان، بلا

ألف، وقراءة الحذف توافقه تحقيقًا، وقراءة الألف توافقه تقديرًا، لحذفها في الخط اختصارا. وقد يوافق اختلاف القراءات الرسم تحقيقا نحو «تعلمون» بالتاء والياء ونحو ذلك مما يدل تجرده عن النقط والشكل في حذفه وإثباته على فضل عظيم للصحابة رضي الله عنهم في علم الهجاء خاصة، وفهم ثاقب في تحقيق كل علم. وانظر كيف كتبوا الصراط بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التي هي الأصل فتكون قراءة السين – وإن خالفت الرسم من وجهه – قد أتت على الأصل فيعتدلان، وتكون قراءة الإشمام محتملة، ولو كتب ذلك بالسين على الأصل لفات ذلك، وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والأصل، ولذلك اختلف في «بسطة» الأعراف دون «بسطة» البقرة، لكون حرف البقرة كتب بالسين، والأعراف بالصاد (الإتقان ص ٩٥).

وبهذا يتبين أن كتابة المصحف العثماني لم يقصد بها منع القراءات كما أراد المؤلف أن يزعم، بل على العكس من ذلك جاءت محتملة لهذه القراءات، حتى جعل العلماء موافقة القراءة للرسم العثماني – ولو احتمالا – شرطا في صحة القراءة.

ولكن المؤلف يضرب عن ذلك كله صفحا، ولا يعتد إلا بما فهمه هو دون ما فهمه هؤلاء العلماء، وأيدهم عليه الواقع العملي، في تلقي الأمة لهذه القراءات المختلفة بالقبول، بعد كتابة المصحف العثماني.

ثالثها: ما ذكره القاضي أبو بكر في الانتصار من قوله: «لم يقصد عثمان قصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي ﷺ وإلغاء ما ليس كذلك، وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير، ولا تأويل أثبت مع تنزيل، ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه، ومفروض قراءته وحفظه، خشية دخول الفساد والشبهة على من يأتي بعد (الإتقان ص ٥٧).

كل هذا يدل على أن عثمان لم يلغ القراءات المروية تواترا عن النبي ﷺ - وحاشاه - ولكنه ألغى ما يجر إلى الخلاف والنزاع مما هو آحادي أو شرح أو تفسير ظُن قراءة، وخُشي التباس الأمر فيه.

ولو تنبه المؤلف إلى هذا لما وقع فيما وقع فيه.

على أنه ثبت عن عثمان أنه كتب عدة مصاحف لاحظ في رسمها وجوه القراءات المختلفة، مثل «تجري تحتها الأنهار» و«من تحتها الأنهار» ونحو ذلك.

٢- ومن ذلك أن المؤلف يعزو اختلاف القراء إلى اختلاف رسم المصحف، وزعم أنه قد التبس على بعضهم رسم بعض الكلمات بالياء مكان الألف كقوله تعالى: «مجريها»، و«موسى»، و«يحي»، و«الضحى»، و«سجى»، و«قلى»، و«يغشى»، و«تجلى»، و«الأشقى»، و«الكبرى»، و«ضحيها»، و«تليها» وأمثال ذلك، فأراد أن يتوسط بين الألف والياء فأمال (ص ١٢٢).

وهو يوهم بهذا أن قراءة الإمالة في هذه الكلمات ليس لها سند من تلق وسماع ومشافهة، وليست لغة معروفة، وإنما سندها الرسم فقط، أي وهو غير حجة في ذاته، لأن الصحابة قد تخبطوا فيه، على زعمه.

٣- ومن ذلك أنه أورد ما رواه بعض العلماء في معنى حديث «إن هذا القرآن نزل على سبعة أحرف» وقال (في ص ١٣١):

«وقد زعم بعض القراء أن معنى حديث: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه» هو القراءات السبع، وهذا القول إن دل على شيء فلا يدل إلا على سعة جهل قائليه، وقلة تبصرهم. قال أبو شامة: ظن قوم أن القراءات السبع الموجودة الآن هي التي أريدت في الحديث، وهو خلاف إجماع أهل العلم قاطبة، وإنما يظن ذلك بعض أهل الجهل. وقال مكي: من ظن أن قراءة هؤلاء القراء كنافع وعاصم وأمثالهم هي الأحرف السبعة التي في الحديث، فقد غلط غلطًا عظيمًا».

وهو بهذا يوهم أن القراءات لم ينزل بها القرآن، وأنها شيء غير الأحرف السبعة

التي أنزل الله عليها كتابه، مع أن الإتقان - وهو في أغلب الظن كل ما لدى المؤلف من مراجع - يذكر هذه الرواية عن مكي، ثم يتبعها بقوله، أي قول مكي نفسه: «ويلزم من هذا أيضاً أن ما خرج عن قراءة هؤلاء السبعة مما ثبت عن الأئمة غيرهم، ووافق خط المصحف، ألا يكون قرآنا، وهذا غلط عظيم» (الإتقان ص ١٠١).

وبهذا قد تبين أن تخطئة العلماء لمن فسر الأحرف السبعة في الحديث بالقراءات السبع، ليس معناها أن القراءات السبع مخالفة للأحرف السبعة، وإنما معناها أن الأحرف السبعة لا تنحصر في القراءات السبع.

وهكذا يقلب المؤلف بفهمه الخاطيء ما يريده العلماء من أقوالهم، أو يقتطع من أقوالهم ما يؤيد به مراده، ويكتم باقيه، لأنه ليس في مصلحته، وما هكذا يكون البحث والإنصاف.

وقد عقد القرطبي فصلاً في الجزء الأول من تفسيره يوضح فيه ذلك، جاء فيه:

«قال كثير من علمائنا كالداودي، وابن أبي صفرة وغيرهما: هذه القراءات السبع التي تنسب لهؤلاء القراء السبعة ليست هي الأحرف السبعة التي اتسعت الصحابة في القراءة بها، وإنما هي راجعة إلى حرف واحد من تلك السبعة، وهو الذي جمع عليه عثمان المصحف. ذكره ابن النحاس وغيره. وهذه القراءات المشهورة هي اختيارات أولئك الأئمة القراء، وذلك أن كل واحد منهم اختار فيما روي وعلم وجهه من القراءات ما هو الأحسن عنده والأولى، فالتزمه طريقة، ورواه وأقرأ به، واشتهر عنه، وعرف به، ونسب إليه، فقيل: حرف نافع، وحرف ابن كثير، ولم يمنع واحد منهم اختيار الآخر، ولا أنكره، بل سوغه، وجوزه، وكل واحد من هؤلاء السبعة روى عنه اختياران أو أكثر، وكل صحيح. وقد أجمع المسلمون في هذه الأعصار على الاعتماد على ما صح عن هؤلاء الأئمة، مما رواه ورأوه من القراءات، وكتبوا في ذلك مصنفات، فاستمر الإجماع على الصواب، وحصل ما وعد الله به من حفظ الكتاب، وعلى هذا الأئمة المتقدمون، والفضلاء المحققون: كالقاضي أبي بكر بن الطيب، والطبري وغيرهما. وقال ابن عطية:

ومضت الأعصار والأمصار على قراءة السبعة، وبها يصلى، لأنها ثبتت بالإجماع» (تفسير القرطبي ج ١ ص ٤٦ – ٤٧).

٤– ومن ذلك أنه حمل على القراء حملة منكرة ليس لها أساس من الحق، وقد سوى في ذلك بين جميع القراء، وهم الذين يسرهم الله لحمل أعظم أمانة أُلقيَ بها إلى الأمة الإسلامية، فلولاهم ولولا تلقيهم وحفظهم وعنايتهم بتجويد كتاب الله، وتقويم حروفه، لاختلت ناحية هامة متصلة بالقرآن الكريم، هي ناحية التلاوة والأداء، وما لهما من كيفيات.

وينبغي أن يعلم المسلمون أن الله كما حفظ بالقرآن الكريم في ألفاظه ومعانيه لغة العرب، وصانها من التدهور، كذلك حفظ به لهجتها في الأداء، وصانها من الانحلال أو الاندماج في اللهجات الأعجمية، وما ذلك إلا بعلم التجويد والقراءات.

ولكن المؤلف يسخر بهذا كله، ويعتبره تعقيداً للقرآن، ويعتبر صنيع القراء في شأنه عبثا، بل احتكارا للقرآن حتى يحتاج إليهم الناس فيه.

لذلك نراه حين يذكر القراء في مقدمة كتابه، يرميهم بأنهم قوم «يتعالمون بتعجيز الناس وتوقيفهم عن تلاوة آي ربهم....» وعلم الله تعالى أنهم صادون عن القرآن، عاصون للرحمن، مستوجبون للخذلان والحرمان. فلم ينزل الله تعالى كتابه الكريم السهل السمح، ليهتدوا به وحدهم، وليكون وقفا عليهم، ولم يجعله طلسما لا تحل رموزه، ولا تفتح كنوزه إلا لأقلية ضئيلة، لم تنل من العلم قطرة، ولا من الفهم ذرة، وينادون بكفر من يأخذ عن غير طريقهم، وإلحاد من يقرؤه بغير نفعهم، وكأني بهم يريدون أن يعيدوا عهد بيع صكوك الغفران، الذي فعله بعض رؤساء الكنيسة في غابر الأزمان، ومن قبل قال الصادق المصدوق عليه أفضل الصلاة وأتم السلام: «أكثر منافقي هذه الأمة قراؤها» ولم يقل أحد مطلقًا – ممن تبرأ من الجهل، وانتسب إلى العلم – بأن القرآن الكريم، إنما هو بأحرفه واسمه،

وهيكله ورسمه. لا، إنما القرآن بمنطقه وفهمه، ولم ينزل إلا لمعرفة معانيه، وتبيان مراميه، وإتباع أوامره واجتناب نواهيه ﴿ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل: ٤٤).

[ص ١٠ من الفرقان].

ونراه يعقد فصلاً بعنوان «تعسف القرآن وتنطعهم» يردد فيه ما زعمه من قبل من أن عثمان قد ألغى جميع القراءات إلا قراءة واحدة، ثم يزعم أن بعض القراءات تشوه معاني القرآن، ويضرب لذلك أمثلة: كإبدال الصاد زايا، في ﴿ اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُستَقِيمَ ﴾ (الفاتحة: ٦) وهو بهذا يعرض عما ينبغي للقرآن من تنزيه وتكريم واحترام، فيستغل ما أسعفته به اللغة العامية من معان تعرفها هي ولا تعرفها الفصحى، لتشويه القرآن.

وقد لوحظ في لغة القرآن الفصيحة العالية ألا تتشابه في بعض ألفاظها بما حرفه العامة، وأرادوا به معاني خاصة.

ألا أن هذا لأشبه بالمزح، منه بالعلم والبحث.

ولقد أسرف المؤلف في تناول هذا الموضوع بأسلوب المزح الثقيل، والسخرية الطائشة، فجعل يصور حركات المد والغن والإشمام تصويراً منفرا، حتى قال عمن يأتون «بالإشمام» في مثل قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ يَا أَبَانَا مَا لَكَ لاَ تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ ﴾ (يوسف: ١١): «إنها حركات بهلوانية، غير مفهومة، وغير معلومة، بل غير لازمة، كحركات القردة والمهرجين» (ص ٣٤).

وزعم أن القراء يفرطون في المد والغن، ويخرجون الحروف من مخارج غير طبيعية، ويتنطعون في ذلك تنطعا سمجا، ويتعسفون تعسفا بارداً....الخ.

وقد ساق لهم في ذلك مثل الذي يحاول إخراج الضاد من مخرجها في قوله تعالى: ﴿ وَلاَ الضَّالِّينَ ﴾ فيطيل ترديدها هكذا: ولا الضا.... ولا الضا.... ولا الضا حتى يفتح الله عليه بإخراج الكلمة لا من لسانه فقط ولا من فمه وحلقه فحسب

بل من قعر بطنه، ويصير مثله في ذلك كمثل من يريد أن يتقايأ (ص ١٣٧) .

ويقول في ذلك أيضًا : وترى القراء - أثابهم الله - يلزمون القارئين للقرآن بأشياء مرهقة لم ينزل الله تعالى بها سلطانا : كالإظهار والإدغام والإقلاب والإخفاء والإشمام وغير ذلك مما لا حاجة لأحد في حفظ اسمه، فضلا عن إتقانه وعلمه ودراسته وإجادته، ويلزمون أيضًا بمدود معينة، قد وزنوها بموازين في أدمغتهم ليس لها أصل في العلم أو الدين ولم يقل بها أحد من السلف الصالح أو الخلف الراشد، ويفرطون في هذه المدود إفراطًا معيبًا، بل ويجعلونها واسطة لأداء النغمات على وجهها ضاربين صفحا عن صحة الأدراء وإظهار معاني الكلمات مضيعين بذلك بهجة الألفاظ ورونقها . [ص ١٤١ - من الفرقان]

ويقول : فما بال القراء يلزموننا سماع تلك القراءات، ويتعبون العامة بتكليفهم فهم ما لم يكلفهم الله تعالى به ؟ ومالنا وتفخيم اللامات وترقيق الراءات وإبدال الأحرف مكان الأخرى وإدغامها في بعضها حتى ليكاد السامع لا يفهم ما يقال وهو من أرقى الكلام وأحسن النظام ! هذا غير تعسفهم في الغن والمد بما يخرج الكلام عن طلاوته واللفظ عن حلاوته، فتراهم يمططون الأحرف ويمضغون الكلمات، وهم في كل ذلك مقيدين (كذا) بفن القراءة - في عرفهم - ولا يزالون يجوّدون، ويعدون المد على أصابعهم، ويصرفون كل همهم، ويبذلون كل همتهم في ذلك بحيث يشغلهم عن تدبير معاني كتاب الله، ويصرفهم عن الخشوع في تلاوته، ويعلم الله تعالى أن القرآن لم ينزل لتتخذه فئة من الناس صناعة لهم، فيقرءون بما لا يفهم الناس ولا يفهمونه هم أنفسهم، ويعتقدون أنه هو القرآن، وإذا قرأه غيرهم بما لا تهوى أنفسهم قالوا: إنه ليس بقرآن وليس له حرمة القرآن .

[١٤٤-١٤٥ من الفرقان] .

وينقد السكت على بعض الكلمات كما في قوله تعالى : ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ ﴾

(المطففين : ١٤) ، ﴿وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ﴾ (القيامة : ٢٧) ، ويقول في ذلك : وهذه السكتات لا معنى لها إطلاقا ، ولا حجة لهم عليها سوى أنهم تلقوها من القراء هكذا . ولعل أصل هذه السكتات أن أحد القراء القدماء تنفس بين الكلمتين أو ابتلع ريقه أو عاقه عن متابعة القراءة عائق فقلدوه في ذلك بغير فهم ولا علم ، أما أن الله تعالى أنزله هكذا ، وجبريل عليه السلام أقرأه للرسول ﷺ بهذا السكت ، فهو مالا نسلم به مطلقًا ، ولا تجيزه اللغة العربية . [ص ١٤٩ – الفرقان]

٥- ولم يقف المؤلف عند هذا الحد ، بل جره الكلام إلى إنكار القراءات المتواترة ، فمن ذلك قوله : « ونحن ننكر عليهم – يعني القراء – أن حفصا قد قرأ بالوقف في مواضع ، وبالهاء في مواضع أخر مع تشابه الموضعين وتماثلهما ، فإن أصروا على إسنادها إلى حفص فنحن ننكر على حفص أيضًا هذا التصرف » (ص٧٩) .

ومن ذلك قوله وهو بصدد الحديث عن القراءات : « وأمثال هذا كثير وكثير جداً ، وإنه ليضيق صدري ، ولا ينطق لساني ، ولست بقائل إلا ما قاله القراء من أنها قراءة صحيحة معتمدة ، ونحن إذا سلمنا بهذا القول فإنما نسلم به جدلا » . ونقول إن مثل هذه القراءة التي تضيع من الألفاظ بهجتها وتسلب من الكلمات معانيها وعذوبتها إذا صح سندها وحسنت روايتها فلا يصح استعمالها وقراءتها .

ثم قال : ونستطيع أن نقول ونحن آمنون مطمئنون : إن هذه القراءات (يعني قراءة باب يأمركم بالإسكان ، وقراءة والأرحام في أول النساء بالجر ، وليجزي قوما في سورة الجاثية بضم الياء وفتح الزاي ، وقتل أولادهم شركائهم ، ويخرج له يوم القيامة كتابا) وأمثالها ، ليست صحيحة لمنافتها اللغة العربية ، ومجافاتها نظم القرآن الكريم ، وإن جميع ذلك من خطأ المتلقين في سماعهم ، أو خطأ الكاتبين في كتابتهم » (ص ١٠٥) .

---

(١) وقد أيد ذلك بحديث رواه الحاكم في المستدرك وهو حديث متكلم فيه . قال أبو علي الفارسي : ضعف سند هذا الحديث الخ . انظر القرطبي ج ١ – ٤٣١ .

ومنه قوله في صحيفة ١٠٥ عند الكلام على قراءة نبئ بالهمز: وأنا أشهد الله تعالى وملائكته ورسله أني بها أول الجاحدين، ولكلام القراء أول المكذبين(١).

وقوله في صحيفة ١١٧: والذي نستخلصه من كلام الإمام الزمخشري (يعني في قراءة الإمام ابن عامر: وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم): أن من القراءات المعتمدة التي بلغت مبلغ التواتر والصحة ما هو خارج عن المعقول، وغير جائز لغة، بل وباطل سمج مردود، ويؤخذ منه أيضًا أن الرسم الأول كان سببا في خطأ ابن عامر وهو أحد القراء السبعة. [وسيأتي الرد على ذلك].

تصور هذه النصوص التي نقلناها – وفي الكتاب كثير من نوعها – مبلغ استهتار المؤلف وجرأته في هذا الشأن الخطير، دون أن يسوق عليه دليلا أو شبه دليل، إلا ما يزعم من أن عثمان قد نهى الناس عن القراءات، كقوله في ص ١٦٦: «ويهمنا قبل أن نختم باب القراءات أن نشير إلى النهي الصريح الوارد عنها الذي يقطع بعدم جواز القراءة بها في زماننا الآن، ولا نرى في النهي عن القراءات وعدم الوثوق بها أكثر من أمر عثمان رضي الله تعالى عنه بتركها – وهو من أجلاء الصحابة رضي الله عنهم – ومتابعة فضلاء الصحابة له وإقرارهم لفعله».

وقد بينا ما في هذا الفهم من الخطأ الشنيع.

ومما يتصل بذلك قوله: «وقد أجمع الإمام الطحاوي والقاضي الباقلاني وأبو عمر بن عبد البر وغيرهم من أئمة الكلام، على أن القراءات جميعها كانت رخصة في أول الأمر لتعسر القراءة بلغة قريش على كثير من الناس، ثم نسخت بزوال العذر وتيسر الحفظ وكثرة الضبط وتعلم الكتابة». [ص ١٦٧ – الفرقان]

وما علقه عليه بالهامش من قوله: «وهذا القول من أوجه ما قيل في القراءات».

وواضح لكل من له اتصال بهذا الموضوع أن المؤلف في واد، والذين ينقل كلامهم في واد آخر، فهو يتحدث عن القراءات السبع المعروفة، وهم يتحدثون عن

الأحرف السبعة التي كانت مرخصا بها أولا، وشتان ما بينهما !

والخلاصة: أن المؤلف انساق في سبيل تبرير ما يراه من عدم جواز قراءة القرآن إلا بقراءة واحدة، انساق في سبيل تبرير ذلك إلى ارتكاب أخطاء تدل على أنه ليس متمكنا من بحثه، ولا بصيرا بالأسلوب العلمي السليم، وهو مع ذلك يطلق لنفسه العنان، فيقتحم مالا يقتحم، ويرتكب مالا يرتكب، غير أبه بشيء ولا واقف عند حد. أما ما زعمه من إنكار تواتر القراءات عن النبي ﷺ وإن تواترات عن الأئمة، فهو زعم لا دليل عليه إلا بعض الأقوال الضعيفة المردودة. والتحقيق أن القراءات متواترة عن النبي ﷺ، وأنها وصلت إلى هؤلاء الأئمة بطريق التواتر، وإنما نسبت إليهم لأنهم انقطعوا لإقرائها، وتخصص كل منهم في قراءة منها، يعكف عليها ويقرئها، دون سواها[1].

وقد نقل المؤلف عن الزمخشري أنه قال في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ ﴾ (الأنعام: ١٣٧):

«وأما قراءة ابن عامر: «قتلُ أولادَهم شركائهم» برفع القتل ونصب الأولاد وجر الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير الظرف، فشيء لو كان في مكان الضرورات – وهو الشعر – لكان سمجا مردودا، كما سمج ورد:

«زجَّ القلوصَ أبي مزادة»! فكيف به في الكلام المنثور ! فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته !.

والذي حمله على ذلك أنه رأى في بعض المصاحف: «شركائهم» مكتوبا بالياء. ولو قرأ بجر الأولاد والشركاء – لأن الأولاد شركاؤهم في أموالهم – لوجد في ذلك مندوحة عن هذا الارتكاب».

وقال الإمام الزمخشري أيضًا في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ﴾ (البقرة: ٢٨٤) ومدغم الراء في اللام «فيغفِّلمن يشاء» لاحن مخطئ

---

(١) ويتبين ذلك مما سنذكره فيما بعد من النصوص.

خطأ فاحشا، ورواية عن أبي عمرو مخطئ مرتين لأنه يلحن، وينسب إلى أعلم الناس بالعربية ما يؤذن بجهل عظيم. والسبب في نحو هذه الروايات قلة ضبط الرواة، والسبب في قلة الضبط قلة الدراية » أهـ .

يقول المؤلف: « والذي نستخلصه من كلام الزمخشري رضي الله تعالى عنه، أن من القراءات المعتمدة: التي بلغت مبلغ التواتر والصحة، ما هو خارج عن المعقول، وغير جائز لغة، بل وباطل سمج مردود. ويؤخذ منه أيضًا: أن الرسم الأول كان سببا في خطأ ابن عامر، وهو أحد القراء السبعة، المشهود لهم بالحفظ والدقة والدراية ومعرفة العربية، فكيف بنا الآن بعامة هذه الأمة في هذا العصر، حين نكلفهم بأخذ القرآن عن هذا الرسم العقيم، وبهذا الإملاء السقيم، وبهذه القراءات المتناقضة الفاسدة.

نقل المؤلف هذا الرأي للزمخشري، وعلق عليه بهذا الكلام، ولم يعبأ بما رد عليه به، وهو مثبت في هامش تفسير الكشاف نفسه !.

ونحن ننقله هنا ليعلم الناس ما في كلام الزمخشري من الخطأ:

قال أحمد رحمه الله – وهو الإمام ناصر الدين أحمد بن محمد بن المنير المالكي قاضي الأسكندرية – في كتابه الانتصاف تعليقا على قول صاحب الكشاف ما نصه:

لقد ركب المصنف في هذا الفصل متن عمياء، وتاه في تيهاء، وأنا أبرأ إلى الله وأبرىء حملة كتابه، وحفظة كلامه مما رماهم به، فإنه تخيل أن القراء أئمة الوجوه السبعة، اختار كل منهم حرفا قرأ به اجتهادا لا نقلا ولا سماعا، فلذلك غلط ابن عامر في قراءته هذه، وأخذ يبين أن وجه غلطه رؤيته الياء ثابتة في شركائهم، فاستدل بذلك على انه مجرور وتعين عنده نصب أولادهم بالقياس، إذ لا يضاف المصدر إلى أمرين معا، فقرأه منصوبا. وقال المصنف: « وكانت له مندوحة عن نصبه إلى جره بالإضافة وإبدال الشركاء منه، وكان ذلك أولى مما ارتكبه – يعني

ابن عامر – من الفصل بين المضاف والمضاف إليه الذي يسمج في الشعر، فضلا عن النثر، فضلا عن المعجز». فهذا كله كما ترى ظن من الزمخشري أن ابن عامر قرأ قراءته هذه رأيا منه، وكان الصواب خلافه والفصيح سواه، ولم يعلم الزمخشري أن هذه القراءة بنصب الأولاد والفصل بين المضاف والمضاف إليه، بها يعلم ضرورة أن النبي ﷺ قرأها على جبريل كما أنزلها الله عليه كذلك، ثم تلاها النبي ﷺ على عدد التواتر من الأئمة، ولم يزل عدد التواتر يتناقلونها ويقرءون بها خلفا عن سلف، إلى أن انتهت إلى ابن عامر، فقرأ أيضًا كما سمعها، فهذا معتقد أهل الحق في جميع الوجوه السبعة: أنها متواترة جملة وتفصيلا عن أفصح من نطق بالضاد ﷺ. فإذا علمت العقيدة الصحيحة فلا مبالاة بعدها بقول الزمخشري ولا بقول أمثاله ممن لحن به ابن عامر، فإن المنكر عليه إنما أنكر ما ثبت أنه براء قطعا وضرورة، ولولا عذر أن المنكر ليس من أهل الشأنين، أعني علم القراءة وعلم الأصول، ولا يعد من ذوي الفنين المذكورين، لخيف عليه الخروج من ربقة الدين، وإنه على هذا العذر لفي عهدة خطرة وزلة منكرة تزيد على زلة من ظن أن تفاصيل الوجوه السبعة فيها ما ليس متواترا، فإن هذا القائل لم يثبتها بغير النقل، وغايته أنه ادعى أن نقلها لا يشترط فيه التواتر، وأما الزمخشري فظن أنها تثبت بالرأي غير موقوفة على النقل، وهذا لم يقل به أحد من المسلمين، وما حمله على هذا الخيال إلا التغالي في اعتقاد اطراد الأقيسة النحوية، فظنها قطعية حتى يرد ما خالفها». ثم استمر ابن المنير فبين أن هذه القراءة – بعد هذا كله – لا تخالف النحو. [انظر ص٤٢ ج ٣ من الكشاف لترى هذا كله في كتاب الانتصاف المطبوع معه].

ومثل ذلك ما ذكره الإمام أبو نصر الشيرازي حيث حكى في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿ وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ ﴾ (النساء: ١) كلام الزجاج في تضعيف قراءة الخفض، ثم قال: «ومثل هذا الكلام مردود عند أئمة الدين، لأن القراءات التي قرأ بها أئمة القراء ثبتت عن النبي ﷺ، فمن رد ذلك فقد رد على النبي ﷺ واستقبح ما قرأ به، وهذا مقام محظور لا يقلد فيه أئمة اللغة والنحو.

ولعلهم أرادوا أنه صحيح فصيح وإن كان غيره أفصح منه، فإنا لا ندعي أن كل ما في القراءات على أرفع درجة من الفصاحة».

وقال الإمام الحافظ أبو عمرو الداني في كتابه جامع البيان عند ذكره إسكان «بارئْكم» و«يأمرْكم» لأبي عمرو بن العلاء: «وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر، والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عندهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة، لأن القراءة سنة متبعة، فلزم قبولها والمصير إليها».

هذه نصوص حرصنا على نقلها كما هي، ليعلم أن مؤلف كتاب «الفرقان» قد عمد إلى الأقوال الضعيفة والآراء المنبوذة، فجعل يسوقها، ويستدل بها، ويتجاهل ما سواها مما هو هادم لها، مبين لأوجه الزيف فيها، كما أنه فهم من صنيع عثمان رضي الله عنه أنه منع القراءات، وقد بينا أنه لم يمنع قراءة متواترة عن رسول الله ﷺ، وإنما منع ما روى عن طريق الآحاد، لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر.

ومما يتصل بهذا الصدد أن المؤلف نقل في ص ١٦٦ من كتابه عن ابن جرير ما نصه: قال ابن جرير الطبري رضي الله تعالى عنه: «ثم لما رأى الإمام أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه اختلاف الناس في القراءة، وخاف من تفرق كلمتهم، جمعهم على حرف واحد وهو هذا المصحف الإمام، واستوسقت له الأمة على ذلك، بل أطاعت ورأت أن فيما فعله الرشد والهداية، وتركت القراءة بالأحرف السبعة التي عزم عليها إمامها العادل في تركها، طاعة منها له، ونظرا منها لأنفسها ولمن بعدها من سائر أهل ملتها، حتى درست من الأمة معرفتها، وانعفت آثارها، فلا سبيل اليوم لأحد إلى القراءة بها، لدثورها وعفو آثارها... فإن قال من ضعفت معرفته: وكيف جاز لهم ترك قراءة أقرأهموها رسول الله ﷺ وأمرهم بقراءتها؟ قيل: إن أمره إياهم بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض، وإنما كان أمر إباحة ورخصة».

ثم علق المؤلف على ذلك بقوله: والطبري وهو أقرب منا لوقت نزول القرآن وقراءة القراءات بأكثر من عشرة قرون ونصف، يقول باندثارها وعفو آثارها وأنها درست من الأمة معرفتها. فمن أين جاءوا لنا بالقراءة والقراءات بعد مضي مئات السنين وانقراض ملايين الملايين.

وقد علق أيضًا على كلمة الطبري في هامش ص ١٦٦ بقوله:

لعل الإمام ابن جرير كان يرى تأويل قوله ﷺ: أنزل القرآن على سبعة أحرف، على أنها القراءات السبع، وهو قول لا يتفق مع ما حققناه آنفا عند ذكر هذا الحديث، وما قاله جلة العلماء الفضلاء.

ومن هذا النقل يتبين ما يأتي:

(١) أن المؤلف يأخذ رأي ابن جرير دليلا على ما يزعمه من انقراض القراءات السبع بعد صنيع عثمان ووجوب تركها. مع أن كلام ابن جرير ليس في هذا وإنما هو في الأحرف السبعة التي كان مرخصا بها من قبل ثم زالت الحاجة إليها، وهذا مبني على رأي ابن جرير في تفسير الأحرف السبعة في الحديث بأنها سبعة أوجه من الألفاظ المختلفة في كلمة واحدة ومعنى واحد، مثل أن يقرأ هلم، وأقبل، وتعال، وعجل، وأسرع، وقصدي ونحوي، ومثل ما روى عن أبي أنه كان يقرأ «كلما أضاء لهم مشوا فيه مروا فيه سعوا فيه»، وما روى عن ابن مسعود من قراءته «للذين آمنوا انظرونا أمهلونا أخرونا».

ولسنا الآن بصدد تفسير معنى حديث الأحرف السبعة، وهل الرأي فيها ما رأى ابن جرير أو سواه، وإنما نبهنا على هذا ليعلم أن ابن جرير في كلامه عن جمع عثمان للناس على حرف واحد - وهو الذي يستند إليه المؤلف - لم يتعرض للقراءات السبع المعروفة، وإنما قصد الأحرف السبعة على تفسيره هو.

(٢) أن المؤلف يغطي هذه الحقيقة على القراء مما يثبته في هامش كتابه تعليقا على رأي ابن جرير من قوله: لعل ابن جرير كان يرى تأويل الأحرف السبعة

بالقراءات السبع. الخ.

وأقل ما يوصف به هذا الصنيع أنه غير لائق.

وهكذا لو تتبعنا نقول هذا المؤلف لوجدناها إما مردودا عليها مبينا بطلانها، وإما مسوقة منه للاستدلال بها على معنى لا يريده أصحابه. والعجب أن هذا الموضوع موضوع القراءات السبع، وكلام العلماء فيه، هو موضوع فني من أدق الموضوعات، وأكثرها حاجة إلى حسن النظر وقوة الإدراك وتمام الفحص، ومع ذلك يسمح مثل هذا المؤلف الذي يدل كتابه على مقدار علمه – يسمح لنفسه بأن يتناوله على هذا النحو، وفي مثل هذا الأسلوب من التسرع والتهجم، والاكتفاء بالنظر السطحي، كأنه مقال في جريدة حزبية، أو دفاع لأحد المحامين لا يقصد به إلا تبرير عمله أمام من وكله، وإن مجه القراء ورفضه القضاء.

ونحن نسوق هنا بعض النصوص التي كتبها العلماء في مواضع شتى مما تناوله المؤلف في شأن القراءات، ليعلم الناس أي خطأ ارتكب، وأي حد تجاوز.

قال الحافظ أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري في كتابه النشر: «إن الاعتماد في نقل القرآن، على حفظ القلوب والصدور، لا على حفظ المصاحف والكتب، وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة. ففي الحديث الصحيح الذي رواه مسلم أن النبي ﷺ قال: «إن ربي قال لي قم في قريش فأنذرهم، فقلت له: رب إذن يثلغوا رأسي – أي يشدخوه – حتى يدعوه خبَزة، فقال: [إني] مبتليك ومبتل بك ومنزل عليك كتابا لا يغسله الماء تقرؤه نائمًا ويقظان، فابعث جندًا أبعث مثلهم، وقاتل بمن أطاعك من عصاك، وأنفق ينفق عليك» فأخبر تعالى أن القرآن لا يحتاج في حفظه إلى صحيفة تغسل بالماء، بل يقرءونه في كل حال كما جاء به في صفة أمته «أناجيلهم في صدورهم» وذلك بخلاف أهل الكتاب الذين لا يحفظونه إلا في الكتب، ولا يقرءونه كله إلا نظرا، لا عن ظهر قلب، ولما خص الله تعالى بحفظه من شاء من أهله أقام له أئمة ثقات

تجردوا لتصحيحه، وبذلوا أنفسهم في إتقانه، وتلقوه عن النبي ﷺ حرفا حرفا، لم يهملوا منه حركة، ولا سكونا ولا إثباتا ولا حذفا، ولا دخل عليهم في شيء منه شك ولا وهم» (النشر ص ٦).

ثم ذكر ابن الجزري خبر كتابة عثمان للمصحف، وجاء فيه ما نصه:

وأجمعت الأمة المعصومة من الخطأ على ما تضمنته هذه المصاحف وترك ما خالفها من زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى مما كان مأذونا فيه توسعة عليهم، ولم يثبت عندهم ثبوتا مستفيضا أنه من القرآن، وجردت هذه المصاحف جميعها من النقط والشكل ليحتملها ما صح نقله وثبت تلاوته عن النبي ﷺ، إذ كان الاعتماد على الحفظ لا على مجرد الخط، وكان من جملة الأحرف التي أشار إليها النبي ﷺ بقوله: «أنزل القرآن على سبعة أحرف»[1]، فكتبت المصاحف على اللفظ الذي استقر عليه في العرضة الأخيرة عن رسول الله ﷺ ... وقرأ كل أهل مصر بما في مصحفهم، وتلقوا ما فيه عن الصحابة الذين تلقوه من في النبي ﷺ، ثم قاموا بذلك مقام الصحابة الذين تلقوه عن النبي ﷺ.

فممن كان بالمدينة: ابن المسيب، وعروة، وسالم، وعمر بن عبد العزيز، وسليمان وعطاء ابنا يسار، ومعاذ بن الحارث، المعروف بمعاذ القارئ، وعبد الرحمن ابن هرمز الأعرج، وابن شهاب الزهري، ومسلم بن جندب، وزيد بن أسلم.

وبمكة: عبيد بن عمير، وعطاء، وطاوس، ومجاهد، وعكرمة، وابن أبي مليكة.

وبالكوفة: علقمة، والأسود، ومسروق، وعبيدة، وعمرو بن شرحبيل، والحارث بن قيس، والربيع بن خيثم، وعمرو بن ميمون، وأبو عبد الرحمن السلمي، وزر بن حبيش، وعبيد بن نضيلة، وأبو زرعة بن عمرو بن جرير، وسعيد ابن جبير، وإبراهيم النخعي، والشعبي.

وبالبصرة: عامر بن عبد قيس، وأبو العالية، وأبو رجاء، ونصر بن عاصم،

(١) البخاري عن المسور بن مخرمة ك/ فضائل القرآن ب/ أنزل القرآن على سبعة أحرف (٤٦٠٨).

ويحيى بن يعمر، ومعاذ، وجابر بن زيد، والحسن، وابن سيرين، وقتادة.

وبالشام: المغيرة بن أبي شهاب المخزومي صاحب عثمان بن عفان في القراءة، وخليد بن سعد صاحب أبي الدرداء.

ثم تجرد قوم للقراءة والأخذ، واعتنوا بضبط القراءة أتم عناية حتى صاروا في ذلك أئمة يقتدى بهم ويرحل إليهم ويؤخذ عنهم، أجمع أهل بلدهم على تلقي قراءتهم بالقبول، ولم يختلف عليهم فيها اثنان، ولتصديهم للقراءة نسبت إليهم.

فكان بالمدينة: أبو جعفر يزيد بن القعقاع ثم شيبة بن نصاح، ثم نافع بن أبي نعيم.

وكان بمكة: عبد الله بن كثير، وحميد بن قيس الأعرج، ومحمد بن محيصن.

وكان بالكوفة: يحي بن وثاب وعاصم بن أبي النجود، وسليمان الأعمش، ثم حمزة، ثم الكسائي.

وكان بالبصرة: عبد الله بن أبي إسحاق، وعيسى بن عمر، وأبو عمرو بن العلاء، ثم عاصم الجحدري، ثم يعقوب الحضرمي.

وكان بالشام: عبد الله بن عامر، وعطية بن قيس الكلابي، وإسماعيل بن عبد الله ابن المهاجر، ثم يحي بن الحارث الذماري، ثم شريح بن يزيد الحضرمي.

ثم إن القراء بعد هؤلاء المذكورين كثروا وتفرقوا في البلاد، وانتشروا وخلفهم أمم بعد أمم، عرفت طبقاتهم، واختلفت صفاتهم، فكان منهم المتقن للتلاوة المشهور بالرواية والدراية، ومنهم المقتصر على وصف من هذه الأوصاف، وكثر بينهم لذلك الاختلاف، وقل الضبط واتسع الخرق، وكاد الباطل يلتبس بالحق، فقام جهابذة علماء الأمة، وصناديد الأئمة، فبالغوا في الاجتهاد، وبينوا الحق المراد، وجمعوا الحروف والقراءات، وعزوا الوجوه والروايات، وميزوا بين المشهور والشاذ، والصحيح والفاذ، بأصول أصلوها، وأركان فصلوها.

وقال الإمام أبو محمد مكي في مصنفه الذي ألحقه بكتاب (الكشف) له : « فإن سئل سائل فقال : ما الذي يقبل من القرآن الآن فيقرأ به؟، وما الذي لا يقبل ولا يقرأ به، وما الذي يقبل ولا يقرأ به ؟ فالجواب : أن جميع ما روى في القرآن على ثلاثة أقسام : قسم يقرأ به اليوم، وذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال، وهن أن ينقل عن الثقات عن النبي ﷺ، ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن سائغًا، ويكون موافقًا لخط المصحف، فإذا اجتمعت فيه هذه الخلال الثلاث قرئ به، وقطع على مغيبه وصحته وصدقه، لأنه أخذ عن إجماع من جهة موافقة خط المصحف، وكفر من جحده » الخ.

وقد سئل العلامة قاضي القضاة أبو نصر عبد الوهاب رحمه الله عن قوله في جمع الجوامع في الأصول : والسبع متواترة، مع قوله : والصحيح أن ما وراء العشرة فهو شاذ : إذا كانت العشر متواترة فلم لا قلتم والعشر متواترة بدل قولكم والسبع؟ فأجاب : « أما كوننا لم نذكر العشر بدل السبع مع ادعائنا تواترها فلأن السبع لم يختلف في تواترها، وقد ذكرنا أولا موضع الإجماع، ثم عطفنا عليه موضع الخلاف . على أن القول بأن القراءات الثلاث غير متواترة في غاية السقوط، ولا يصح القول به عمن يعتبر قوله في الدين » .

وقال في كتابه (منع الموانع) : اعلم أن السبع متواترة، والمد متواتر، والإمالة متواترة، كل هذا بَيِّنٌ لاشك فيه . وقول ابن الحاجب : « فيما ليس من قبيل الأداء » صحيح لو تجرد عن قوله : « كالمد والإمالة » لكن تمثيله بهما أوجب فساده كما سنوضحه بعد، فلذلك قلنا : « قيل – أي في جمع الجوامع – ليتبين أن القول بأن المد والإمالة والتخفيف غير متواترة، ضعيف عندنا، بل هي متواترة – إلى أن قال : وإذا عرفت ذلك فكلامنا قاض بتواتر السبع، ومن السبع مطلق المد والإمالة وتخفيف الهمز بلا شك . وقوله : « مطلق المد » يريد به أن أصل المد جاء متواترا، أما تقديره بأربع أو ست فليس بمتواتر.

وقدم له استفتاء صورته : ما تقول للسادة العلماء أئمة الدين في القراءات العشر

التي يقرأ بها اليوم: هل هي متواترة أو غير متواترة ؟ وهل كلما انفرد به واحد من العشرة بحرف من الحروف متواتر أم لا؟ وإذا كانت متواترة فما يجب على من جحدها أو حرفا منها ؟

فأجابني، ومن خطه نقلت: الحمد لله، القراءات السبع التي اقتصر عليها الشاطبي، والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر وقراءة يعقوب وقراءة خلف – متواترة معلومة من الدين بالضرورة، وكل حرف انفرد به واحد من العشرة معلوم من الدين بالضرورة أنه منزل على رسول الله ﷺ لا يكابر في شيء من ذلك إلا جاهل، وليس تواتر شيء منها مقصورا على من قرأ بالروايات، بل هي متواترة عند كل مسلم يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وكان مع ذلك عاميا جلفا لا يحفظ من القرآن حرفا. ولهذا تقرير طويل وبرهان عريض لا يسع هذه الورقة شرحه، وحظ كل مسلم وحقه أن يدين الله تعالى و يجزم نفسه بأن ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين لا يتطرق الظنون ولا الارتياب إلى شيء منه.

والله أعلم. كتبه عبد الوهاب بن السبكي الشافعي.

وقال ابن الجزري في ضبط وجوه الاختلاف في القراءت ما نصه:

وقد تدبرنا اختلاف القراءات كلها فوجدناه لا يخلو من ثلاثة أحوال: (أحدهما) اختلاف اللفظ والمعنى واحد. (والثاني) اختلافهما جميعا مع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد. فأما الأول فكالاختلاف في «الصراط، وعليهم، ويؤده، والقدس، ويحسب» ونحو ذلك مما يطلق عليه أنه لغات فقط. وأما الثاني: فنحو «مالك وملك» في الفاتحة، لأن المراد في القراءتين، هو الله تعالى لأنه مالك يوم الدين وملكه. وكذا «يكذّبون ويكذِبون» لأن المراد بهما هم المنافقون، لأنه يكذبون بالنبي ﷺ، ويكذبون في أخبارهم. وكذا «كيف ننشرها» بالراء والزاي، لأن المراد بهما هي العظام، وذلك أن الله أنشرها أي أحياها، وأنشزها أي رفع بعضها إلى بعض حتى التأمت، فضمن الله تعالى المعنيين في القراءتين. وأما الثالث: فنحو «وظنوا أنهم قد كذبوا»

بالتشديد والتخفيف. وكذا. ﴿وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾ (إبراهيم: ٤٦) بفتح اللام الأولى ورفع الأخرى، وبكسر الأولى وفتح الثانية. وكذا ﴿لِلَّذِينَ هَاجَرُواْ مِن بَعْدِ مَا فُتِنُواْ﴾ (النحل: ١١٠)، وفُتنوا بالتسمية والتجهيل. وكذا ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ﴾ (الإسراء: ١٠٢) بضم التاء وفتحها. وكذلك ما قرئ شاذا ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلاَ يُطْعَمُ﴾ (الأنعام: ١٤) عكس القراءة المشهورة. وكذلك «يطعم ولا يطعم» على التسمية فيهما، فإن ذلك كله وإن اختلف لفظا ومعنى وامتنع اجتماعه في شيء واحد فإنه يجتمع من وجه آخر يمتنع فيه التضاد والتناقض.

فأما وجه تشديد «كذبوا» فالمعنى: وتيقن الرسل أن قومهم قد كذبوهم. ووجه التخفيف: وتوهم المرسل إليهم أن الرسل قد كذبوهم فيما أخبروهم به. فالظن في الأول يقين، والضمائر الثلاثة للرسل. والظن في القراء الثانية شك، والضمائر الثلاثة للمرسل إليهم. وأما وجه فتح اللام الأولى ورفع الثانية من «لتزول» فهو أن يكون أن مخففة من الثقيلة، أي وإن مكرهم كان من الشدة بحيث تقتلع منه الجبال الراسيات من مواضعها، وفي القراءة الثانية إن نافية، أي ما كان مكرهم وإن تعاظم وتفاقم ليزول منه أمر محمد ﷺ ودين الإسلام. ففي الأولى تكون الجبال حقيقة، وفي الثانية مجازا. وأما وجه ﴿مِن بَعْدِ مَا فُتِنُواْ﴾ (النحل: ١١٠٢) على التجهيل فهو أن الضمير يعود للذين هاجروا، وفي التسمية يعود إلى «الخاسرون». وأما وجه ضم التاء في علمت فإنه أسند العلم إلى موسى حديثا منه لفرعون حيث قال: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ (الشعراء: ٢٧) فقال موسى على نفسه ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَؤُلاء إِلاَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ (الإسراء:١٠٢) فأخبر موسى عليه السلام عن نفسه بالعلم بذلك، أي أن العالم بذلك ليس بمجنون، وقراءة فتح التاء، أنه أسند هذا العلم لفرعون مخاطبة من موسى له بذلك على وجه التقريع لشدة معاندته للحق بعد علمه. وكذلك وجه قراءة الجماعة «يطعم» بالتسمية «ولا يطعم» على التجهيل:

أن الضمير في وهو، يعود إلى الله تعالى، أي والله تعالى يرزق الخلق ولا يرزقه أحد، والضمير في عكس هذه القراءة يعود إلى الولي، أي والولي المتخذ يرزُق ولا يُرزق أحدا، والضمير في القراءة الثالثة يعود إلى الله تعالى، أي والله يطعم من يشاء ولا يُطعم من يشاء، فليس في شيء من القراءات تناف ولا تضاد ولا تناقض.

وكل ما صح عن النبي ﷺ من ذلك فقد وجب قبوله ولم يسع أحدا من الأمة رده، ولزم الإيمان به وأن كله منزل من عند الله، إذ كل قراءة منها منزلتها مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها. وإتباع ما تضمنته من المعنى علما وعملا، ولا يجوز ترك موجب إحداهما لأجل الأخرى، ظنا أن ذلك تعارض.

وإلى ذلك أشار عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بقوله: «لا تختلفوا في القرآن ولا تتنازعوا فيه، فإنه لا يختلف ولا يتساقط، ألا ترون أن شريعة الإسلام فيه واحدة، حدودها وقراءتها، وأمر الله فيها واحد، ولو كان من الحرفين حرف يأمر بشيء ينهى عنه الآخر، كان ذلك الاختلاف، ولكنه جامع ذلك كله، ومن قرأ على قراءة فلا يدعها رغبة عنها، فإنه من كفر بحرف منه كفر به كله».

وقال في فائدة اختلاف القراءات وتنوعها ما نصه: «وأما فائدة اختلاف القراءات وتنوعها فإن في ذلك فوائد غير ما قدمنا من سبب التهوين والتسهيل والتخفيف على الأمة».

ومنها: ما في ذلك من نهاية البلاغة، وكمال الإعجاز، وغاية الاختصار وجمال الإيجاز، إذ كل قراءة بمنزلة الآية، إذ كان تنوع اللفظ بكلمة تقوم مقام آيات، ولو جعلت دلالة كل لفظ آية على حدتها لم يخف ما كان في ذلك من التطويل.

ومنها: ما في ذلك من عظيم البرهان وواضح الدلالة، إذ هو مع كثرة هذا الاختلاف وتنوعه لم يتطرق إليه تضاد ولا تناقض ولا تخالف، بل كله يصدق بعضه بعضاً، ويبين بعضه بعضاً، ويشهد بعضه لبعض، على نمط واحد، وأسلوب واحد، وما ذاك إلا آية بالغة وبرهان قاطع على صدق من جاء به، ﷺ.

ومنها: سهولة حفظه وتيسير نقله على هذه الأمة، إذ هو على هذه الصفة من البلاغة والوجازة، فإنه من يحفظ كلمة ذات أوجه، أسهل وأقرب إلى فهمه وأدعى لقبوله من حفظه جملا من الكلام تؤدي معاني تلك القراءات المختلفات، لاسيما فيما كان خطه واحدا، فإن ذلك أسهل حفظا، وأيسر لفظا.

ومنها: إعظام أجور هذه الأمة من حيث إنهم يفرغون جهدهم ليبلغوا قصدهم في تتبع معاني ذلك و استنباط الحكم والأحكام من دلالة كل لفظ، واستخراج كمين أسراره وخفي إشاراته، وإنعامهم النظر وإمعانهم الكشف عن التوجيه والتعليل والترجيح، والتفصيل بقدر ما يبلغ غاية علمهم، ويصل إليه نهاية فهمهم ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى﴾ (آل عمران: ١٩٥). والأجر على قدر المشقة.

ومنها: بيان فضل هذه الأمة وشرفها على سائر الأمم، من حيث تلقيهم كتاب ربهم هذا التلقي، وإقبالهم عليه هذا الإقبال، والبحث عن لفظة لفظة، والكشف عن صيغة صيغة، وبيان صوابه، وبيان تصحيحه، وإتقان تجويده، حتى حموه من خلل التحريف، وحفظوه من الطغيان والتطفيف، فلم يهملوا تحريكا ولا تسكينا، ولا تفخيما ولا ترقيقا حتى ضبطوا مقادير المدات وتفاوت الإمالات، وميزوا بين الحروف بالصفات، مما لم يهتد إليه فكر أمة من الأمم، ولا يوصل إليه إلا بإلهام بارئ النسم.

ومنها: ما ادخره الله من المنقبة العظيمة، والنعمة الجليلة الجسيمة، لهذه الأمة الشريفة، من إسنادها كتاب ربها، واتصال هذا السبب الإلهي بسببها، خصيصة الله تعالى هذه الأمة المحمدية، وإعظاما لقدر أهل هذه الملة الحنيفية، وكل قارئ يوصل حروفه بالنقل إلى أصله، ويرفع ارتياب الملحد قطعا بوصله، فلو لم يكن من الفوائد إلا هذه الفائدة الجليلة لكفت، ولو لم يكن من الخصائص إلا هذه الخصيصة النبيلة لوفت.

ومنها: ظهور سر الله تعالى في توليه حفظ كتابه العزيز، وصيانة كلامه المنزل

بأوفى البيان والتمييز، فإن الله تعالى لم يخل عصرا من الأعصار، ولو في قطر من الأقطار من إمام حجة قائم بنقل كتاب الله تعالى، وإتقان حروفه ورواياته، وتصحيح وجوهه وقراءاته، يكون وجوده سببا لوجود هذا السبب القويم على مر الدهور، وبقاؤه دليلا على بقاء القرآن العظيم في المصاحف والصدور».

هذا وقد توافر في مصاحف عثمان من المزايا مالم يتوافر في غيرها. وأهمها:

١- الاقتصار على ما ثبت بالتواتر دون ما كانت روايته آحادا.

٢- إهمال ما نسخت تلاوته ولم يستقر في العرضة الأخيرة.

٣- ترتيب السور والآيات على الوجه المعروف الآن بخلاف صحف أبي بكر رضي الله عنه، فقد كانت مرتبة الآيات دون السور.

٤- كتابة المصحف بطريقة كانت تجمع وجوه القراءات المختلفة والأحرف التي نزل عليها القرآن، من عدم إعجامها وشكلها، ومن توزيع وجوه القراءات على المصاحف إذا لم يحتملها الرسم الواحد.

٥- تجريدها مما ليس قرآنا كالذي كان يكتبه بعض الصحابة في المصاحف الخاصة شرحا لمعنى، ونحو ذلك.

وقد استجاب الصحابة لعثمان فحرقوا مصاحفهم، واجتمعوا جميعا على المصاحف العثمانية، حتى عبد الله بن مسعود الذي نقل عنه أنه أنكر أولا مصاحف عثمان وأنه أبى أن يحرق مصحفه، رجع وعاد إلى حظيرة الجماعة حين ظهرت له مزايا تلك المصاحف العثمانية واجتماع الأمة عليها وتوحيد الكلمة بها.

وحينئذ طهر الجو الإسلامي من أوبئة الشقاق والنزاع، وأصبح مصحف ابن مسعود ومصحف أبي بن كعب ومصحف عائشة ومصحف علي ومصحف سالم مولى أبي حذيفة، أصبحت كلها وأمثالها في خبر كان.

ولم يفعل عثمان ما فعل إلا بعد أن استشار الصحابة، واكتسب موافقتهم بل ظفر بمعاونتهم وتأييدهم وشكرهم. وفي ذلك يروي أبو بكر الأنباري عن سويد

ابن غفلة أنه قال: «سمعت علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يقول: يا معشر الناس اتقوا الله وإياكم والغلو في عثمان وقولكم حراق مصاحف، فو الله ما حرقها إلا عن ملأ منا أصحابَ رسول الله ﷺ». وعن عمر بن سعيد قال: قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «لو كنت الوالي وقت عثمان لفعلت في المصاحف مثل الذي فعل عثمان».

ثالثًا: الناسخ والمنسوخ:

وقد عرض المؤلف في فصل عقده بعنوان «الناسخ والمنسوخ» إلى بعض الأحاديث، فنقدها بصورة غير كريمة، كحديث سهلة بنت سهيل امرأة أبي حذيفة، والأحاديث التي تذكر قوة رسول الله ﷺ، وقد نقدت هذه الأحاديث وأمثالها من قبل، ولكن مقام النبوة كان يقضي على المؤلف بألا يلجأ إلى هذا الأسلوب الذي لجأ إليه، من مثل قوله في نقد ما روى من أن رسول الله ﷺ: كان يطوف على نسائه في الليلة الواحدة بغسل واحد.

والحديث كما ترى يرفضه الذوق السليم، وتمجه النفوس السامية. فإذا ما حاولنا أن نبحث طريق وصوله لروايته - أو لراويه - عجبنا كل العجب، وحق لنا أن نعجب، إذ ليس له سوى طريقين لا ثالث لهما:

أولهما: أن يقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه لإحدى زوجاته: لقد مررت في هذه الليلة على سائر ضرائرك وفعلت بهن كيت وكيت. وهذا ما نستبعد وقوعه من عصاة الأمة وطغاتها، فما بالنا بأكرم مخلوق تحلى بأعظم الأخلاق! وحاشا أن يفعل الرسول عليه السلام ما يستوجب اللوم أو ما يوجب الزراية. ولا أحط من أن يذكر مثل هذا أمام إحدى الضرائر.

ثانيهما: أن يكون دخل عند راوية الحديث فأفضى إليها كما يفضي الرجل إلى امرأته ثم تركها فتبعته فدخل عند إحدى زوجاته الأخريات فنظرت من شق

الباب ورأت ما رأت، وخرج من عند الأخرى إلى غيرها فتبعته الأولى ونظرت إليهما أيضًا من شق الباب، وهكذا حتى طاف على نسائه جميعهن بغسل واحد، كما جاء في هذا الحديث المكذوب.

ونحن نقول للمؤلف: هل من الذوق السليم أن تردد هذه الترديدات النابية في شأن يتعلق بالرسول الكريم وأمهات المؤمنين، وما الداعي إلى هذا؟.

رابعًا: ترجمة القرآن:

تناول المؤلف بعد هذا موضوع «ترجمة القرآن» وعرض للخلاف الذي قام بشأنه بين العلماء والباحثين من قبل، وقرر أنه درس أدلة القائلين بوجوب الترجمة وأدلة القائلين بمنعها، وانتهى من هذه الدراسة إلى وجوب الترجمة.

وقد سلم بعد كثير من الاستطراد بأن الترجمة الحرفية أو اللفظية غير ممكنة وغير ميسورة، وأنه لم يبق سوى ترجمة معاني القرآن، واقترح لذلك أن تشكل لجنتان: إحداهما لوضع تفسير للقرآن، الأخرى لترجمة هذا التفسير.

ونظن أننا لسنا في حاجة إلى بحث هذا الموضوع، وقد أشبعه العلماء والباحثون منذ عهد قريب، ولكننا نقول: إن المؤلف لم يأت فيه بجديد يعول عليه، حتى اقتراح تشكيل اللجنتين، فإن هذا بنفسه هو ما انتهى إليه الرأي حين كانت هذه المسألة معروضة للبحث في الأزهر منذ سنوات.

وإلى هذا الحد ينتهي بحثنا عن هذا الكتاب والحمد لله أولا وآخرا، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا رسول الله وعلى آله وأصحابه أجمعين.

رمضان سنة ١٣٦٧هـ

يوليو سنة ١٩٤٨م

محمد محمد المدني
المفتش بالأزهر

محمد على النجار
المدرس بكلية اللغة العربية

عبد الفتاح القاضي
المدرس بمعهد القراءات



البحث التاسع
القرآن يخلق المجتمع المتفائل

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على أشرف المرسلين. سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ﴿ **سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ** ﴾ (البقرة: ٣٢).

في الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ أنه كان يحب الفأل ويكره الطيرة، والطيرة هي توقع المكروه والشر، أما الفأل فهو ضدها: توقع الخير، والاستبشار بحصول المحبوب، ويقال: فلان متفائل إذا كان مستبشرا، أما إذا كان متوقعا للشر فهو المتشائم أو المتطير، وفي حديث آخر عن النبي ﷺ أنه قال: «لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل الصالح»[1]، وإنما حدث رسول الله ﷺ عن إعجابه بالفأل الصالح لأنه يحدث عن الفطرة، فالإنسان مشوق ومتجه دائمًا إلى توقع الخير، وإذا خلى ونفسه: فإنه يؤثر أن يظن الظن الحسن، ولا يقبل على الظن السيئ، ورسول الله ﷺ في الوقت نفسه يريد أن يربي أمته على التفاؤل، والاستبشار، وحسن الظن بالله سبحانه وتعالى، ويعلمهم حسن الرجاء، لأن الناس إذ أمّلوا من الله الفائدة، ورجوا منه حسن العائدة كان لهم خيراً، ولو أنهم أخطئوا في الرجاء لكانوا مع ذلك في خير، فإن من الخير أن يعيش الإنسان متعلقًا بالرجاء ولو إلى أمد محدود، فلو أنه وقع في البلاء بعد ذلك كان قد استفاد هذه المدة التي مضت وهو متعلق فيها بالرجاء، فهو خير له على حد قول الشاعر:

منى إن تكن حقا تكن أعذب المنى ... وإلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

(١) البخاري عن أنس ك/ الطب ب/ الفال (٥٣١٥).

ولذلك يقول العلماء: إنه يجب على المؤمنين أن يكونوا دائماً متعلقين بالرجاء في الله سبحانه وتعالى، وأن يحسنوا الظن بربهم، يقول رسول الله ﷺ: «حسن الظن بالله من حسن العبادة»، ويقول في الحديث القدسي عن الله رب العالمين: «أنا عند حسن ظن عبدي بي»، وفي القرآن الكريم: ﴿إِنَّهُ لاَ يَيْـأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٨٧).

هذا المعنى التي تدل عليه السنة كما يدل عليه الكتاب الكريم، والذي فطن له علماؤنا الأولون. هو المعنى الذي يتحدث عنه علماء علم النفس الحديث أو من يسمونهم علماء علم النفس الاجتماعي، إذ يقولون: «إن المجتمعات إذا كانت مكونة من أفراد يسودها التفاؤل والإشراق النفسي والرضا، والرجاء، والمرح، فإنها تكون أقوى إنتاجاً وأثبت على الحوادث والنوازل، وأقرب إلى تحقيق السعادة، وإلى أن تكون لهم الحياة الميسرة الناشطة، ولذلك يعمد أهل التوجيه وأهل القيادة في الشعوب دائماً إلى أن يبثوا في الأمم وفي المجتمعات روح الاستبشار، وروح التفاؤل، وأن ييسروا للناس الحياة القائمة على هذا اللون من الإشراق النفسي ومن الرضا، ومن الاطمئنان القلبي لأنهم يعلمون أن ذلك فيه حياة لشعوبهم، وأنه في نفس الوقت فيه تحريك للهمم وفيه بعث للنشاط، وفيه تقوية للروح المعنوي في المجتمعات، حتى لقد لاحظوا ذلك في الحيوان الأعجم، فإن مجتمعاً من الحيوان يكون فيه مرح وأسباب تبعثه على السرور، يكون مجتمعا ناشطا ذكيا متوقدا وإذا كان يقصد لشيء من الأشياء العملية في خدمة الآدميين، فإنه يؤدي هذه الخدمة وهو مشرق، مسرور متفائل مستبشر، يؤديها أحسن الأداء».

أما إذا كان الحيوان الأعجم كسير النفس ذليلا وكانت معنوياته – وللحيوان معنوياته كما للإنسان – أقول: وكانت معنوياته هابطة، فإنه حينئذ يكون ضعيف الإنتاج – قليل الثمرات، ويكون متأبيا على الإنسان، غير منساق إلى ما يسخره له من الأعمال. فالاستبشار والتفاؤل والمرح والسرور هو إذن في مصلحة المجتمع وفي مصلحة التثمير، وفي مصلحة الإنتاج، ولذلك يقولون – لا يأس مع الحياة ولا حياة

مع اليأس –.

والقرآن الكريم تسري فيه روح التبشير واضحة جلية، ويحدثنا الله سبحانه وتعالى عن كثير من البشارات في حياة أنبيائه ورسله والصالحين من عباده، كما يحدثنا بتبشيره للمؤمنين، فإبراهيم عليه السلام يسأل الذين بشروه فيقول لهم: **﴿قَالُواْ بَشَّرْنَاكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُن مِّنَ الْقَانِطِينَ، قَالَ وَمَن يَقْنَطُ مِن رَّحْمَةِ رَبِّهِ إِلاَّ الضَّآلُّونَ﴾** (الحجر: ٥٥، ٥٦)، فهو يتحدث عن القنوط ملازما للضلال، ويقرر هذا حقيقة يفقهها ويفهمها، ولا يجد مجالا للمجادلة فيها، وذلك مما علمه الله تعالى، وفي قصة يوسف عليه السلام: أن يعقوب قال لأبنائه **﴿إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَن تَذْهَبُواْ بِهِ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ﴾** (يوسف: ١٣)، فيقول: بعض المتصوفة إبرازاً لمعنى الرجاء وموازنة بينه وبين الحزن والخوف: إن الله سبحانه وتعالى عاتب يعقوب فقال له: لم خفت الذئب ولم ترجني؟ وكان ما كان من أمر يوسف، فلما انبعثت في نفس يعقوب الآمال، وعاد إلى ما هو أولى به من حسن الرجاء في الله سبحانه وتعالى، وقال "لأبنائه" **﴿عَسَى اللّهُ أَن يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾** (يوسف: ٨٣)، وقال لهم **﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾** (يوسف: ١٨). وقال لهم **﴿يَا بَنِيَّ اذْهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلاَ تَيْأَسُواْ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾** (يوسف: ٨٧)، نظر الله إليه نظرة لطف ورحمة فأعثره على ابنيه جميعا، فوجد يوسف كما وجد أخا يوسف، وعاد إلى هذا البيت الحزين إشراقه وبهجته وأمله في الحياة: **﴿فَلَمَّا أَن جَاء الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيراً﴾** (يوسف: ٩٦).

وفي قصة موسى عليه السلام يحدثنا الله سبحانه وتعالى أن أمه لما أمرت بإلقائه في اليم اضطرب فؤادها، وذلك قوله سبحانه وتعالى: **﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلا أَن رَّبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾** (القصص: ١٠).

وما كان ربط الله على قلب أم موسى إلا بهذا الوعد الصادق المبشر: ﴿ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلا تَخَافِي وَلا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ (القصص: ٧).

هذه البشارة إذن قوت قلب أم موسى وثبتته بما عبر الله سبحانه وتعالى عنه بقوله: ﴿ لَوْلا أَن رَّبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (القصص: ١٠).

وفي قصة المسيح عليه السلام أن الله سبحانه وتعالى أمر الملائكة بأن تبشر مريم بكلمة منه اسمه المسيح.

وفي قصة زكريا عليه السلام أن الله بشره بغلام اسمه يحي، وعيسى نفسه كان مبشراً برسول يأتي من بعده اسمه أحمد، والله سبحانه وتعالى: ﴿ يُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا، مَاكِثِينَ فِيهِ أَبَدًا ﴾ (الكهف: ٢، ٣) ﴿ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا، وأَنَّ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ (الإسراء: ٩، ١٠).

وفي القرآن الكريم: ﴿ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾، ﴿ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴾، ﴿ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ ﴾، ﴿ وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ ﴾، مما يعطينا صورة كريمة عن هذا الروح الذي يريد الله سبحانه وتعالى أن يبثه في المجتمع: مجتمع أهل الإيمان، وهو روح التبشير، والنبي ﷺ قد بعث رسولين إلى بعض الجهات ليعلما الناس روح الإسلام، وأحكام الإسلام، فكان من أول ما أوصاهما به أن قال لهما: «بشرا ولا تنفرا، ويسرا ولا تعسرا». هذا كله يعطينا فكرة عن أن الإسلام يحب التبشير ويحب التيسير، وأنه رسالة رحمة، لا رسالة يأس، ولا رسالة قنوط، ولا رسالة حزن، وقد كان رسول الله ﷺ يدعو ربه فيقول: «اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، وأعوذ بك من العجز والكسل». فهذا الذي يلتجيء فيه الرسول ﷺ إلى ربه أمر خطير من شأنه أن يزلزل المجتمعات، لأن المجتمعات الحزينة اليائسة التي ينطوي أفرادها كل منهم على نفسه حزيناً منكسراً مبلسا لا يمكن أن تكون مجتمعات سعيدة،

ولا يمكن أن تكون مجتمعات قوية. إنما القوة في الاستبشار وفي الرجاء، وفي الأمل، وفي الفرحة القلبية التي تشوق إلى العمل.

والقرآن الكريم ليست دعوته التبشير والتفاؤل مجرد نصائح، ومجرد وصايا لفظية، وإنما هو يرسم المنهج العملي في الحياة، ليصبح المجتمع مجتمعًا متفائلاً مستبشراً.

إن أهم ما يقلق الناس – مثلاً – في حياتهم هو الرزق. فالقرآن يعلم الناس، أن الله سبحانه وتعالى: ﴿**هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ**﴾ (الذاريات: ٥٨)، ويعلمهم: أنه تكفل بالرزق لكل مخلوق، وأنه يرزق حتى الدواب: ﴿**وَكَأَيِّن مِن دَابَّةٍ لا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ**﴾ (العنكبوت: ٦٠).

بل يعلمهم أيضًا أن الله سبحانه وتعالى يرزق حتى العاصي، وحتى الكافر، ولا يحول العصيان أو الكفر بين عبد وما قدر له من رزق، وفي الحديث الشريف: «إن الله يعطي الدنيا من أحب ومن لم يحب، ولا يعطي الدين إلا من أحب». ويقول بعض الصوفية: إنه مر بإبراهيم الخليل عليه السلام رجل مجوسي فاستضافه (يعني طلب من إبراهيم أن يضيفه عنده). فقال له: أمسلم أنت؟ فعلم أنه مجوسي فاعتذر عن إضافته، فأوحى الله إلى إبراهيم: «يا إبراهيم إن لي خمسين سنة أطعمه وأنا أعلم أنه مجوسي وأرزقه وأنا أعلم أنه مجوسي، وأنت لا تطيق أن تضيفه ليلة واحدة على ما تعلمه فيه من الكفر»، فعرف إبراهيم أنه أخطأ، وذهب إلى هذا المجوسي فأنزله عنده وأجابه إلى ما طلب وحدثه بما أوحى الله به إليه، فأشرق قلب المجوسي للإسلام وأسلم.

فهذا المعنى الذي نراه منبثا في القرآن الكريم، وفي السنة، وفيما يروى من الآثار، وفي تفكير المفكرين من المتصوفة وغيرهم، يدلنا على أن الإسلام يريد أن يغرس الطمأنينة في قلوب المؤمنين من ناحية الرزق، فإنه إذا علم الإنسان أن رزقه مكفول، وعلم أن الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يقطع عنه الرزق، وجد عنده قدر

عظيم جداً من الرجاء: فينبعث إلى العمل ولا يخمل، وبذلك يتسع رزقه وتكثر ثمراته، أما إذا علم أنه قد يحرم الرزق، وقد يموت جوعًا، فإنه يظل في حياته حزينا كاسف البال متهيبا للسعي، خائفا وجلا، فتربية المؤمنين على إدراك هذه الحقيقة هي مصلحة اجتماعية، لأنها تبعث فيهم الاطمئنان القلبي، وتحثهم على العمل وعلى النشاط.

والله سبحانه وتعالى يعلم أن من أسباب قنوط الناس أن يتسلط عليهم الخوف من الأعداء - كل أمة لها أعداء وكل جماعة لها منافسون - فإذا تسلط الخوف على أمة من الأمم، وقدرت أنها أقل من أن تواجه أعداءها ومن أن تجابه تكتلاتهم، فإنها حينئذ تضطرب وتضعف، وتهبط فيها الروح المعنوية، لذلك نرى أهم شيء بالنسبة للأمم وبالنسبة للجيوش: تقوية الروح المعنوية في نفوس الناس، والله سبحانه وتعالى يربي المؤمنين على أن يؤمنوا بأنه سينصرهم إذا نصروه ﴿ وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾ (الحج: ٤٠)، ﴿ إِن تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ﴾ (محمد: ٧). هذا المعنى إذا استقر في نفوس الناس: كانت له فائدة عظمى، فإنه يثبت قلوبهم ويجعلهم أقدر على مجابهة خصومهم، وعلى مقاتلة أعدائهم، ويجعلهم في نفس الوقت أصحاب أهداف، لأن الله لم يهبهم النصر هبة، وإنما وهبهم النصر بشرط أن يكونوا له، وبشرط أن يكونوا معه، وأن يعملوا بشريعته، وأن يسيروا على منهاجه فبذلك يقدمون على مقاتلة أعدائهم ومجاهدة خصومهم بروح صاحب المبدأ الذي له هدف معين. ومن كان له مبدأ في جهاده فلا يمكن أن يهزم، فهذا المعنى هو في الواقع معنى تربوي صحيح يؤخذ من القرآن الكريم، والله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه.

وهناك شيء آخر من المنهاج العملي الذي رسمه القرآن الكريم لكي يصبح المجتمع مجتمعا متفائلا ثابتا على النوازل والأحداث: ذلك هو بيان أن العلاقة بين الله وبين عباده ليست علاقة قائمة على الجبروت وعلى القسوة، وإنما هي علاقة قائمة على

الرحمة، وعلى التبشير، وعلى قبول توبة التائب إذا عاد إلى الله سبحانه وتعالى.

يحدثنا أهل التاريخ أن بعض الفلاسفة تخيلوا ما يسمونه «المدينة الفاضلة» أو المجتمع المثالي، وبعض الناس اتبعوهم في هذا الظن، فظنوا أن البشرية سيأتي لها يوم من الأيام تكون فيها مجتمعات مبرأة من الأخطاء ومبرأة من الذنوب، والواقع أن هذا أمل عذب يراود الناس من قبيل الخيال، فهؤلاء قد نسوا أن الإنسان هو الإنسان، وأنه مركب من طبيعة تجعله يخطئ حتما في بعض الأحيان ويذنب في بعض الأحيان – أما الإسلام فإنه قد درس الإنسان وفهمه وفهم طبيعته هذه، أنظروا إلى قوله تعالى وهو يحدثنا عن جزء من هذه الحقيقة الكبرى في خلق الإنسان فيقول: ﴿ **وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ، وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ** ﴾ (البقرة: ٣٠ – ٣٢).

فالله سبحانه وتعالى يعرفنا بأن الملائكة عندما علموا أن الله سيختار خليفة في الأرض وهو هذا الإنسان قالوا سائلين الله سبحانه: ﴿ **أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء** ﴾؟ مما يدل على أنه قد بدت من صفات هذا المخلوق أشياء جعلت الملائكة يعلمون أنه مخلوق يصدر منه بحسب تكوينه الشر والإفساد، وأنه ليس مثلهم مخلوقا مطيعا ﴿ **لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** ﴾ (التحريم: ٦) وإنما هو مخلوق تصدر منه الأخطاء وتقع منه الذنوب ويقع منه الشر والإفساد، فقالوا: ﴿ **أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ** ﴾ يعني نحن خير كلنا. وأما هذا الإنسان فقد يصدر عنه الشر أحيانًا، وقد يصدر عنه الإفساد أحيانًا، فنحن أولى بالخلافة في الأرض من هذا المخلوق – فالله سبحانه وتعالى استمع إلى ما قالوا ورد عليهم برد فيه إجمال لإبطال دعواهم حيث يقول: ﴿ **أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ** ﴾ يعني: إني مع وجود هذا المعنى في

الإنسان، ومع كونه مخلوقا على هيئة وتركيب يجعله مصدراً في كثير من الأحيان للشر والإفساد فإنني أعلم من مقدراته، ومما وهبته من المواهب أن له مزية عليكم تقتضي أن يكون هو الخليفة في الأرض – فليس الإفساد في بعض الأحيان بمانع من أن يكون هذا المخلوق خليفة في الأرض. وليس انطباعكم بالصفات التي تجعلكم لا تعصون الله – ليس هذا بذاته – مقتضيا بأن تكونوا خلفاء في هذه الأرض، إن الله سبحانه وتعالى علم آدم الأسماء كلها، أي علمه خواص الأشياء وكيف يتتبعها، وكيف يختبر، وكيف يفكر، وكيف يستنتج النتائج من المقدمات ويحصل على المجهولات من المعلومات، فالإنسان طلعة منذ الصغر، حتى إننا نجد أن الطفل الصغير إذا أمسك بلعبته فإنه يحاول أن يتدبرها ويقلبها في يده وربما حطمها، لأنه طلعة يريد أن يعرف ما هي .

فهذه الخاصية في الإنسان هي التي تجعله صالحًا لأن يكون الخليفة في هذا الكوكب، ولأن يعمر هذه الأرض – فالله سبحانه وتعالى لم يمنعه ما يعلمه من أن الإنسان قد يصدر عنه الشر، وقد يصدر عنه الفساد، من أن يجعله خليفة في هذه الأرض.

• وهناك جزء آخر يبينه القرآن الكريم من هذه الحقيقة الكبرى، وهو أن الله خلق بجانب هذا المخلوق عوامل الإغراء، وعوامل الفتنة، حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ۞ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا، قَالَ اذْهَبْ فَمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا، وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا، إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَى بِرَبِّكَ وَكِيلًا ﴾ (الإسراء: ٦١ – ٦٥) هذا الجزء من الحقيقة الكونية يدلنا على أن الله خلق بجانب هذا المخلوق الذي جعله خليفة في الأرض إبليس وذريته، وجعلهم فتنة للإنسان، فالإنسان محاط بعوامل من داخله

ومن تركيبه الخلقي من ناحية الرغبات والشهوات، ومحاط أيضاً بعوامل الإغواء والإغراء والفتنة من الشيطان الخارجي. فهو إذن محاط بهذا وذاك من الداخل والخارج، فهل يتصور أن الله سبحانه وتعالى وهو الذي خلقه على هذا النحو، وهو الذي سلط عليه هذه القوة تتميما للاختبار والابتلاء والامتحان؟، هل يتصور مع ذلك أنه يريد من البشر أن يكونوا مجتمعا ملائكيا لا تظهر فيه أخطاء ولا تقع فيه ذنوب ولا يمكن أن يحصل للناس فيه آثام ؟ هذا لا يمكن، ولهذا يقول القرآن: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (ق: ١٦).

والله سبحانه وتعالى وهو الخلاق العليم، نظم شريعته وطبقها في حدود هذا الأساس، ولذلك نجد أن القرآن الكريم يبين لنا الغاية من التشريع، وأنها ليست غاية تعسفية، وهو لا يريد أن يشرع للناس لمجرد أن يكبلهم بقيود، ولا يريد أن يشرع للناس ليثقلهم بالأغلال والآصار ويخرج بهم عن طبيعتهم، فيقول الله سبحانه وتعالى في ثلاث آيات مبينة لأهداف التشريع ولطريقة التشريع: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ، وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيماً، يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً ﴾ (النساء: ٢٦ – ٢٨).

أنظروا معي إلى هذه الآيات الثلاث، تجدوا أن الآية الأولى تحصر أهداف التشريع في ثلاثة أشياء: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ ﴾ : البيان ﴿ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ : توفير التجارب الطويلة على الإنسان ﴿ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ﴾ أي يطهركم، فكأن الله سبحانه وتعالى ينادي عباده ويناشدهم قائلا لهم: يا عبادي إنني لم أشرع لكم ما شرعت رغبة في إثقالكم وتقييدكم، ولكنني أردت أن أبين لكم، لأن الإنسان إذا وكل إلى عقله فإن العقول تتفاوت وتتضارب، وقد يرى عقل مالا يراه عقل آخر، فلابد من فيصل حاكم بين العقول – ونحن نشاهد

أن المذاهب والأفكار والمناهج التي يضعها أرباب العقول تتضارب في كثير من الأحيان وتشتجر، فيكون هناك مذهب نازي، ومذهب اشتراكي، ومذهب شيوعي، ومذهب رأسمالي، إلى غير ذلك، وكل حزب بما لديهم فرحون، فالعقول تتفاوت وقد ترى حسنا ما ليس بالحسن من باب المغالطة وخداع العقول، فإن للعقول خداعا كما أن للبصر خداعا، والله سبحانه وتعالى يريد بما شرعه على ألسنة الأنبياء والرسل يريد أن يبين للناس، وأن يحسم ويفصل بين ما هو حق وما هو باطل وبين ما هو خير وما هو شر - ويقول لعباده: لم أرد تقييدكم ولم أرد التحكم فيكم، ولكن أردت معاونتكم، والبيان لكم، وعدم ترككم لمجرد العقول، فإن العقول تضطرب وتختلف - وفي الجزء الثاني من الآية يقول: ﴿ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ ولاشك أن الإنسان يستفيد من التجارب الماضية ومن عبر التاريخ.

فالله سبحانه وتعالى يقول لعباده إن من أهداف التشريع أن يوفر عليكم المرور بعصور من التجارب تنتقلون فيها من حالة إلى حالة، ومن إدراك شيء على أنه حسن إلى إدراكه وتهذيبه على أنه شيء آخر.

فهذه التجارب أنا سأوفرها عليكم، وأهديكم سنن الذين من قبلكم، ففيها عظات لكم، فإذا سقت إليكم عبر الماضيين فكأنكم مررتم بالتاريخ كما مر به الماضون، وكأنكم استفدتم دون أن تضيعوا أوقاتكم، وهذا هو معنى ﴿ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ .

أما الجزء الثالث من هذه الآية فهو قوله: ﴿ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ﴾ فالتوبة من الله على العباد الغرض منها: أنه يقبل توبتهم حين يقعون في الذنوب فيطهرهم، ولذلك جاءت الآية التالية بعد ذلك تحدد أن الله سبحانه وتعالى إنما يريد أن يطهر المجتمع بالتوبة على أفراده، لأنهم حين يتوبون من ذنوبهم ويتوب الله عليهم، يكونون كمثل رجل له ثوب كان قد تدنس وأصابته أقذار، ثم هو قد غسل هذا الثوب ونقاه وطهره، فكذلك النفوس تخطيء وتقع في الإثم فلو تركت وأدرانها

هذه بدون التوبة فإنها تظل عالقة بها وتظل مقلقة لها، فالله سبحانه وتعالى يريد أن يبعث في نفوس الناس بالتوبة روحا جديداً، ومعنى جديداً، هو بمثابة رد اعتبار للمذنب وللمخطئ، ويطهرهم بذلك فيشعر المذنب كأنه يستقبل الحياة في ابتسام وفي أمل جديد، ويعلم أنه أصبح غير ملوث بل أصبح مطهرا.

أما الآخرون أصحاب الفتن الذين يتبعون الشهوات فإنهم يريدون من الناس أن يميلوا ميلاً عظيمًا.

وهنا سنرى الله سبحانه وتعالى يقارن بين دعوتين هما دائمًا في كل مجتمع: دعوة الخير ودعوة الإصلاح والرشاد والاستقامة والاستمساك من جانب، وهي دعوة الله والرسل والمصلحين، ودعوة أهل الشر والفساد والذين ينادون بالانحلال، وينادون بالسقوط، وينادون بإتباع الشهوات، وهي المعبر عنها بقوله تعالى: ﴿ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُواْ مَيْلاً عَظِيماً ﴾ (النساء: ٢٧) وليس إتباع الشهوات فقط في جانب العقيدة، أو في جانب العمل، وإنما هو في جميع الجوانب: نرى الدعوة المتحللة، نرى الإباحية تبرز في كل مجتمع، مقابل دعوة الإيمان ودعوة الخير ودعوة البناء، نجد أن الإباحية تتدخل في العقائد، وتقول لنا لماذا نعتقد؟ لماذا نكبل أنفسنا بالعقيدة؟ فليترك الإنسان حرًا يفكر كما يشاء متخففا من العقيدة، وهم يجهلون أن العقيدة قوة باعثة، وليست قوة مثبطة، وإنما هي قوة تبعث الإنسان في الحياة على العمل، فإن الذي يعمل وبين عينيه عقيدة وفي قلبه إيمان، ينشط للعمل ويقبل عليه خطوات بعد خطوات، أما الذي ليس بمؤمن، وليس عنده عقيدة، فليس له هدف في الحياة.

وهذه الإباحية كما نراها في الدعوة إلى التحلل من العقائد، نراها أيضًا في الدعوة إلى التحلل من المثل والفضائل. يقولون لنا من الذي شرع هذه الفضائل. وقيد الناس بها ؟

إن الذي عده الناس خيراً إنما هو اصطلاح لجيل من الأجيال مضى، فالرذيلة

والفضيلة ليست حقائق وجودية، وإنما هي حقائق اعتبارية أو مسائل اعتبارية، ولو اعتبروا الزنا فضيلة لكان فضيلة، ولو اعتبروا الزواج رذيلة لكان رذيلة، هكذا يزعم الإباحيون المتحللون فيقولون من الذي جعل الجيل الأول يتحكم في جميع الأجيال الآتية إلى يوم القيامة، فهو الذي يشرع لهم الحسن، وهو الذي يشرع لهم القبح، وهو الذي يحدد لهم الفضيلة وهو الذي يحدد لهم الرذيلة، مالنا نحن ولهذا ؟ فلنسر في هذه الحياة أحرارا وجوديين نفعل ما نشاء ونتمتع بما نشاء، فليس العفاف بزينة المرء أو المرأة، ولو أن المرأة فجرت أو رقصت أو سكرت لما كان عليها من بأس ! فهؤلاء يريدون قلب الحقائق، ويريدون أن يحولوا ما أمر الله به سبحانه وتعالى من الحسنى ومن المثل الصالحة إلى أشياء موهومة أو مشكوكة، ذلك لأنهم يتبعون الشهوات ﴿ **وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيمًا** ﴾ (النساء: ٢٧).

الهدف الثالث في هذه الآيات: حيث يقول الله سبحانه: ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا** ﴾ (النساء: ٢٨)، فهو يقول لعباده: يا عبادي أنا الذي خلقتكم وأنا الذي طبعتكم على صفاتكم وملكاتكم، وأنا الذي أعطيتكم القوى وأنا العارف بأحوالكم ولا يغيب عني شيء منكم، فأنا شرعت ما شرعت، وأنا عارف بصير بأحوالكم، فلا يمكن مطلقا أن أكلفكم مالا تطيقون. ﴿ **لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا** ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، أن أعرف أنكم ضعفاء، وأعرف أنه يحدث لكم أحيانًا شهوات، وأحيانًا رغبات فأنا لن أجعل ديني مناهضا ولا شريعتي مقاومة للفطرة الإنسانية، وإنما هي محققة للفطرة الإنسانية وإن كانت مهذبة لها لأن تهذيب الفطرة مما تأذن به الفطرة، ولذلك كانت شريعة الإسلام ﴿ **فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ** ﴾ (الروم: ٣٠).

في هذا الجو كله يتبين لنا أن الله سبحانه وتعالى يريد أن يقر في نفوس عباده أن التشريع ليس تقييدا لهم، ولا تكبيلا لهم، وأنه ليس افتئاتا عليهم، وإنما هو معاونة

لهم، ويريد أن يبين لهم إنهم بين دعوتين: دعوة تدعوهم إلى الخير والمعروف والصلاح والرشاد والاستقامة، ودعوة أخرى تدعوهم إلى ضد ذلك من الانهيار والانحلال.

وإننا نرى هذا الانهيار وهذه الدعوة الانحلالية أيضًا حتى في العلوم وفيما ندرس: يقولون مثلاً: لماذا ندرس النحو في كتاب الأشموني؟ لماذا لا نتخطف القواعد النحوية من أي كتاب سهل يسير فإن الزمان لم يعد ينتظرنا ؟ ويقولون مثلاً لم نتقيد في الشعر بالبحر وبالقافية ؟ ويقولون لماذا نتقيد في الأدب بهذه الألفاظ القوية ؟ فلنعبر تعبيرات سهلة يسيرة - الواقع أنهم عجزوا عن أن يتحملوا عبء هذه الأثقال التي لا يحملها إلا أولو العزم، فلما عجزوا عنها أرادوا أن يغيروا الناس إلى مثل حالتهم حتى يكون الجميع سواء، فلا يتميزوا هم بالضعف في الأمة. وهؤلاء هم الملحدون بالشعر، وهم الملحدون بالنحو، وهم الملحدون بالفقه، كما أن هناك ملحدين في العقيدة، وملحدين في المثل، وملحدين في الفضيلة.

ونعود بعد هذا إلى النسق الذي كنا فيه فنقول: تمشيا مع هذا، نجد القرآن الكريم فيه ظواهر تدل على هذا الروح، روح إدراك مدى طبيعة الإنسان، نجد أنه مثلاً عندما يتحدث عن المتقين لا يصور لنا المتقي كأنه ذلك الرجل الذي يطير بجناحين كالملائكة، وهو دائمًا في الصف الأول في المسجد، وإنما يصوره بأنه رجل أدرك أن له ربا، وأنه سيحاسبه وهو مطلع عليه ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ (النساء: ١)، ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴾ (النساء: ٨٦)، وهذا هو المعنى الذي عبر عنه النبي ﷺ بقوله: «اعبد الله كأنك تراه فإنه لم تكن تراه فإنه يراك»[1]، وهو تربية للضمير في نفس الإنسان ليس إلا، فالتقوى ليست مجرد الإكثار من الصلاة وأن تكثر من التسبيح، وأن تتزيا بزي الصالحين، إنما التقوى هي قبل كل شيء: ضمير يحاسبك، نفس لوامة تتأمل في كل شيء، وتسأل نفسها عن كل شيء، فإن رأت خيرا اطمأنت وقرت، وإن رأت شرا عدلت عن هذا الشر

(١) البخاري عن أبي هريرة ك/ الإيمان ب/ سؤال جبريل النبي ﷺ .. (٤٨).

ورجعت، ولذلك نرى القرآن الكريم يقول: ﴿ وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران: ١٣٣)، ثم يصف المتقين فيقول: ﴿ الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ﴾ (آل عمران: ١٣٤)، ويقول: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُواْ أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُواْ اللّهَ فَاسْتَغْفَرُواْ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللّهُ وَلَمْ يُصِرُّواْ عَلَى مَا فَعَلُواْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمران: ١٣٥)، فالقرآن يحدثنا عن المتقي بأنه قد يقع منه الذنب أحيانًا، فليس المتقي هو ذلك الذي لا يقع منه الذنب أصلا، وإنما قد يقع منه الذنب وقد تقع منه الفاحشة، والفرق بينه وبين غير المتقي: أن غير المتقي يستمرئ الفاحشة ويستحسن الذنب ويستحبه، ويتمنى أن يعود إليه، أما المتقي فإنه إذا وقع في ذنب أحس بأنه أذنب وأحس بأنه أخطأ وأحس بأن عليه واجبا في الرجوع إلى الله، ولم يصر على ما فعل فعاد إلى ربه سريعًا فوجده غفوراً رحيمًا، فالمتقي إذاً ليس شيئًا خياليًا وإنما هو شيء منا جميعا وفي وسطنا جميعا، فكل إنسان يستطيع أن يربي نفسه على أن يكون متقيا إذا كان له ضمير حي يحاسبه، وإذا كان إذا زلت به قدم ندم، أما ذلك الشاعر الذي يقول:

هل الله عاف عن ذنوب كثيرة ... أم الله إن لم يعف عنها يعيدها ؟

فذلك هو الذي يستحسن الذنب، ويوازن بين العفو وبين عودة الذنوب، فكأنه يقول لربه: يا رب لقد مرت بي ذنوب ومرت بي آثام وليال حمراء كما يقولون، فهل أنت عاف عن هذه الذنوب والآثام؟ أو إذا لم تكن ستعفو عنها فلا أقل من أن تعيد هذه الليالي وهذه الذنوب وهذه الآثام، فهذا رجل لم ينفطم عن حبه للذنوب ولم ينفطم عن حبه للآثام، وهذا هو الفرق بين الماجن المستمرئ وبين المتقي المستبصر، ولذلك يقول القرآن الكريم: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ (الأعراف: ٢٠١).

وأمر آخر شرعه الله سبحانه وتعالى كمظهر من مظاهر دراسة الإسلام للإنسان،

ذلك هو التوبة.

إن التوبة في الإسلام باب عظيم جدا لتطهير الإنسان من أدرانه كما قلت لكم، والإسلام يحب التوبة، والله سبحانه وتعالى يأمر بها عباده إذ يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا﴾ (التحريم: ٨)، ويقول: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا﴾ (النور: ٣١)، ولا يكتفي بمجرد الأمر، وإنما يصور الله تعالى راغبا في التوبة أشد الرغبة فيقول لنا الحديث الشريف: «إن الله سبحانه وتعالى إذا تقربت إليه شبرا تقرب إليك ذراعا وإذا تقربت إليه ذراعا تقرب إليك باعا وإذا أتيته تمشي أتاك يهرول» هذه المباراة مباراة في التجاوب، أنت تقبل على الله المستغني عنك وأنت محتاج إليه، فيقبل الله عليك أضعاف ما تقبل عليه. هذا معنى يدل على شدة الرغبة في أن يعود العبد إلى الله ويرجع إلى الله وإلى حمى الله، ومن جهة أخرى نرى أن الحديث الشريف يقول: «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تشرق الشمس من مغربها»[1].

هذا تصوير بديع، بسط اليد كناية عن الطلب، والطالب لابد أن يكون راغبا ولابد أن يكون متقبلاً، ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ (الشورى: ٢٥)، بل إن الله سبحانه وتعالى يصور لنا على لسان رسوله ﷺ أنه يفرح بتوبة العبد فرحة عظمى، ففي الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ: «لله تعالى أفرح بتوبة عبده المؤمن من رجل ركب راحلة وعليها زاده وشرابه، فنزلت به دوِّية من الأرض مهلكة، ثم أدركته سنة من النوم فنام، فلما استيقظ لم يجد راحلته وعليها زاده وشرابه، فجعل يبحث عنها متلهفا، فلما أدركه العطش واشتد به الجوع وما شاء الله من البلاء أدركه اليأس وعاد إلى المكان الذي كان فيه وقال لنفسك سأبقى في هذا المكان وأضطجع مستقبلا للموت حتى

(١) مسلم عن أبي موسى ك/ التوبة ب/ قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت الذنوب (٤٩٥٤).

أموت، فوسد رأسه بذراعه ونام، ثم استيقظ بعد قليل فوجد راحلته وعليها زاده وشرابه، فاشتدت فرحته بوجدانه الراحلة حتى قال من شدة الفرح مخطئا في التعبير: اللهم أنت عبدي وأنا ربك، فالله تعالى أشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا الرجل الذي فقد راحلته بوجدانه راحلته».

هذا معنى تصويري عظيم جداً، يدل على أن الله لا يأمر بالتوبة فقط، ولا يحث عليها فقط، ولا يطلبها من عباده فقط، وإنما هو يفرح بها جداً كفرحة هذا الرجل بحياته بعد أن ظن أنه كتب عليه الموت، وأنه صائر إلى الهلاك، فهذا معنى تبشيري عظيم جداً.

وكذلك نرى أن الله سبحانه وتعالى يسر أمر التوبة لأنه أحبها وطلبها ورغب فيها ويفرح بها، فهو ييسرها في الإسلام تيسيراً عجيبًا: ليس بين العبد وبين الرجوع إلا أن يتوب إلى الله سبحانه وتعالى ويندم، فالندم نفسه توبة، ولم يجعل الله واسطة بين العبد وربه في هذه التوبة حفظا للكرامة، وإلا فتصوروا أن امرأة أو فتاة مذنبة وقع منها أمر فاحش فكلفناها بأن تجلس أمام رجل راهب لتدلي إليه باعترافها وتقول له إني قد أذنبت ذنب كذا: زنيت أو فحشت أو ما إلى ذلك، أليست بذلك تعرض سرها للانكشاف وتعرض كرامتها للضياع وتعريض حصانتها للتزلزل وتجعل هذا الرجل باعتباره بشرا يطمع فيها ويعلم أنها من الصنف الذي يتقبل ؟

أين هذا من الإسلام الذي يقول: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (ق: ١٦)؟

وفي القرآن الكريم بعد ذلك آيات مبشرات كثيرة: ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ (الزمر: ٥٣)، ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا ﴾ (النساء:

٣١)، وهذه الآية يعدها ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهما من عدة آيات مبشرات، ويقول كل منهما: ما أود أن ليَ بها الدنيا وما فيها، فإننا إذا تأملنا هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا ﴾ نجد أن هذا وعد عظيم جداً من الله سبحانه وتعالى لمن أقلع عن الكبائر، وفي ظل ذلك طبعا أنه لم يشترط أن لا يقع في الهفوات، فكما قلت لكم: إنه يعلم أن المجتمع لا يمكن أن يخلو من هنات، ولا يمكن مطلقًا أن يبرأ من صغائر الذنوب: ﴿ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ ﴾ (النجم: ٣٢). فاللمم لا يمكن مطلقًا أن يخلو منه الإنسان.

ولكن الله سبحانه وتعالى لا يريد أن يترك الناس في غمراتهم، ولا يحب أن يترك المجتمع مقترفًا لكبائر الذنوب والآثام العظمى. مواقف الإثم الكبرى يريد الله أن يبرئ منها المجتمع، فهو يجعل براءة المجتمع وتطهير المجتمع من مواقف الإثم العظمى التي يعبر عنها بالكبائر هو بذاته خير لهذا المجتمع، وهو بذاته أمر يستحق عليه كل فرد أن يثاب، وأن يدخل مدخلا كريما. وليس في الآية ما يدل على أن المدخل الكريم هو في الآخرة فقط ﴿ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا ﴾ (النساء: ٣١). بل بين لنا أن نفهم أنه في الدنيا والآخرة. فمن أقلع عن الكبائر ومواقف الإثم الكبرى، فله أن يستبشر وله أن يؤمل خيراً في أن الله سبحانه وتعالى سيغفر له ذنوبه الصغرى، وفي أنه سيعطيه فوق ذلك جزاءً إيجابيا، ويدخله في الحياة الدنيا وفي الحياة الآخرة مدخلا كريما.

ولذلك يعتبر أهل العلم بالتربية النفسية هذا المعنى سياسة عظمى جداً من الإسلام، لأنه بذلك يربط المجتمع بالدين، ويفهم أفراده بأن الدين ليس أمرًا تعسفيًا ولا تزمتيًا، وإنما هو أمر متيسر يستطيع الفرد العادي في المجتمع أن يصاحبه وان يتقبله وأن يعيش في ظلاله، دون أن يرى على نفسه حرجا ودون أن يشعر بأنه مكبل، مترصدة عليه هفواته، يحاسب على النقير والقطمير، ويعامل بقسوة من

الله سبحانه وتعالى، وإنما يريد الله أن يعلم العبد أنه إذا أقلع عن مواقف الإثم العظمى، فإنه يكون بذلك متعرضًا لرحمة الله، ولإحسان الله. لأن المجتمع حينئذ يتطهر من الذنوب الكبيرة والمفاسد.

ولذلك انظروا إلى هذه الذنوب الكبائر. ما هي الكبائر ؟ هي الإشراك بالله، عقوق الوالدين، أكل مال اليتيم، شهادة الزور، اليأس من روح الله، القنوط من رحمة الله، القتل، كل هذه من الكبائر، فحدثوني بربكم إذا تطهر المجتمع من هذه الكبائر وأمثالها فلم يعد فيه من يأكل مال اليتيم ظلمًا، ولم يعد فيه من يفسق ولا من يزنى، ولا من يشرب الخمر، ولا من يلعب القمار، ولا من يفعل أي لون من ألوان الكبائر، إن هذا المجتمع قطعًا يكون مجتمعًا نظيفًا، مجتمعًا سعيدًا، لا يهمني بعد ذلك أن يقترف من صغائر الذنوب ما أنا واثق من أنه سيغفره الله له، وليس معنى هذا أن الذنوب الصغائر مباحة للناس، ولهم أن يقترفوها، ولكنني إنما أقول ذلك لأنني أتمثل الإسلام كما أتمثل القائد الماهر في جيش عظيم، جيش قد يتعثر في بعض المواقع أو في بعض النواحي عثرات صغيرة، فلا ينبغي للقائد أن ييئسه من النصر، ولا ينبغي للقائد أن يشغله بهذه الصغائر، وإنما يجب عليه أن يوفره وأن يوفر عزمات رجاله ويوفر جهادهم وإقبالهم على المعارك الكبرى.

فالمجتمع الإسلامي فيه معارك كبرى في مواقف الإثم الكبرى، والإسلام يريد أن يوفر لهذه المعارك كرائم الجهود وعظائم العزمات ليتمكن المجتمع قويا من تطهير نفسه منها، ولا عليه بعد ذلك إن وقع في الصغائر فإن الصغائر في جانب رحمة الله كاللمم، وقد فطن لهذا المعنى عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد وجدت في بعض ما كتب تفسيرًا لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (النساء: ٣١)، أن جماعة من المصريين لقوا عبد الله بن عمرو ابن العاص في مصر وكانوا قوما متزمتين فقالوا له: إننا نجد في كتاب الله أمورًا يجب أن تفعل فلا تفعل، ونجده يأمر بأن تترك أشياء فلا تترك، ونريد أن نسافر إلى أمير المؤمنين لنقول له ذلك، ولنسأله كيف ترك الناس على هذا النحو فذهبوا

وذهب معهم عبد الله بن عمرو فلما لقوا عمر بن الخطاب في المدينة قال لعمرو: متى قدمت؟ قال قدمت أمس يا أمير المؤمنين. قال أبإذن قدمت؟ – ينكر عليه قدومه بغير إذن – فقال له: إن قوما من أهل مصر سألوني وقالوا كذا وكذا، ففزع عمر بن الخطاب رضي الله عنه وجاء إلى هؤلاء القوم فاستعرضهم واحداً واحداً وقال لكل منهم ؟ سألتك بالله أتحفظ القرآن كله ؟ قال نعم، قال: هل أحصيته كله في فهمك ؟ قال لا قال: هل أحصيته في بصرك، هل أحصيته في سمعك، هل أحصيته في عملك، هل أحصيته في أدبك، هل أحصيته في أثرك ؟ – «وهنا أغضب وانفعل» – ففي كل مرة يقول الرجل لا... ومر عليهم جميعا فيقولون له: لا، ثم قال عمر بن الخطاب: ثكلت عمر أمه أتريدون مني أن أقيم الناس على ما في كتاب الله حرفا بحرف لا يشذون عن شيء منه، إن الله سبحانه وتعالى وهو ربكم الأعلى يقول: ﴿إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا﴾ (النساء: ٣١)، ثم قال لهم: هل علم أهل المدينة بما جئتم فيه قالوا لا، قال والله لو علمت أن الامر قد أثير في المدينة أو أنتشر لأوجعت ظهوركم ضربًا بالسياط عقوبة لكم على أنكم تريدون أن تبثوا في المجتمع دعوة التزمت والإقناط وإشعار المجتمع بأنه مجتمع خارج.

ولذلك أنا في مقامي هذا، أوصي إخواني من أهل العلم أن يكونوا في كثير من المواقف أصحاب سماحة كما هم أصحاب فضيلة، وأن يكونوا أصحاب سهولة وتيسير، وأن يلتمسوا المعاذير للناس في بعض الأحيان فإنك إذا التمست المعذرة لعاص اقترف بعض الآثام الصغيرة فربما حببته في الإسلام وربما قربته إلى الإسلام، ولكن إذا ظللت دائمًا تشعره بأنه ساقط نذل خارج على الإسلام بعيد عن القرآن غير متمسك بأهداب الدين فإنه يقول لك كما قال الشاعر:

أم الله إن لم يعف عنها يعيدها

إذن نحن في جو من القرآن الكريم، نشعر فيه بأن الله يريد أن يقر في الناس روح التفاؤل، وروح الاستبشار، يقول الله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ** ﴾ (النساء: ٤٨، ١١٦)، ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا** ﴾ (النساء: ٤٠)، ﴿ **وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا** ﴾ (النساء: ٦٤)، انظروا إلى قول الله تعالى: ﴿ **لَوَجَدُواْ اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا** ﴾ فإن فيه إشعاراً بمعنى التجاوب السريع، فإن الله هو التواب الرحيم، وهو موجود على هذه الصفة أزلا وأبدا، فمجيء التعبير بأنهم إذا رجعوا إليه وجدوه، فيه تصوير لمعنى التجاوب من الله، كأنه يقول لهم يا عبادي أن لا أكلفكم شططا وأنا ربكم، ارجعوا إليَ تجدوني حاضراً لست بغائب، وتجدوني حاضراً على صفاتي الأزلية، من الغفران ومن التوبة ومن التقبل، فإليَ إليَ اغفر لكم ذنوبكم وأشملكم برحمتي وإحساني.

من هذا كله أيها السادة نتبين الحقائق الآتية:

أولاً: أن المجتمعات لا يمكن أن تكون سعيدة إلا في ظل التفاؤل والاستبشار، وأن اليأس والقنوط قاتلان للمجتمعات قاتلان للأفراد مخيبان للسعي، معجزان للإرادة، شالان للتفكير. هذه حقيقة....

الحقيقة الثانية: أن القرآن الكريم، والدين الإسلامي قد قاما على أساس أن يبشرا الناس، وأن يقرا في النفوس أن رسالة الإسلام في المجتمع هي رسالة تبشير وتيسير لا رسالة تزمت وتعسير.

الحقيقة الثالثة: أن الإسلام قد درس حالة الإنسان أو هو يعرفها لأنه هو الدين الذي أوحى به الرب الخالق للإنسان، الذي يعلم ما تسوس به نفسه ويعلم أنه استخلفه وقد علم أنه مفسد أحياناً، ميال للشر في كثير من الأحيان، وعلم أنه

سلط عليه قوى من طبيعته في داخل نفسه، وقوى من خارجه بإبليس اللعين وذريته، فهو قد بنى تشريعه ومعاملته للإنسان على أساس من الاعتراف بهذه الحقيقة ولم يكلفه شططا، ولم يفرض على الناس أمرا خياليا، ولم يقل كما قال أحد الفلاسفة إنه يؤمل إن يكون هناك مجتمع مثالي مائة في المائة لا يكاد أو لا يقع منه ومن أفراده شيء من الذنب ولا شيء من الخطأ، فكان بذلك واقعيا وكان بذلك فطريا، وهو الأولى بكلمة الواقعية من هؤلاء الوجوديين الذين يزعمون أن واقعيتهم هي السير بالحياة الإنسانية في مسير البهيمية لأن الإنسان ليس حيوانا فقط، وإنما هو حيوان له جانب روحي ليس كالحيوان الأعجم....

الحقيقة الرابعة: أن الإسلام يفتح للإنسان باب التوبة والتطهر من الذنوب والآثام، وأن طريقته في الحث على التوبة وتيسير أمر التوبة هي الطريقة المثلى التي تتفق مع ما طبع عليه الإنسان وما فطر عليه.

الحقيقة الخامسة: أن الله سبحانه وتعالى يعد عباده بأنهم إذا اجتنبوا كبائر الآثام والذنوب، فإن هذا بذاته أمر يستحقون عليه الجزاء الحسن ويستحقون أن يدخلوا بسببه مدخلا كريما، وهذا قد ورد أيضًا في الحديث الشريف إذ يقول النبي ﷺ: «اتق المحارم تكن أعبد الناس»[1]، فإن اتقاء المحارم والذنوب الكبرى، هو بذاته عبادة لأنه انكفاف وانفطام عن الفساد، وأن الله سبحانه وتعالى لا يكتفي بأن يقبل توبة عباده وبأن يدخلهم مدخلا كريما إذا تركوا كبائر الذنوب، ولكنه يضاعف لهم الحسنات ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٠).

فهذه هي الحقائق أو المظاهر التي من شأنها أن تثبت في المجتمع الاستبشار والتفاؤل، وأن تدلنا على أن القرآن الكريم يخلق المجتمع المتفائل، الذي يستطيع أن

(١) الترمذي ك/ الزهد ب/ من اتقى المحارم فهو أعبد الناس (٢٢٢٧).

يمضي في طريقه قدما غير هياب، وغير مثقل بالآثام وبشعور الخزي والعار، بل يجب أن يشعر كل فرد فيه أنه أخطأ أو زلت به قدمه فإن باب التطهير وباب رد الاعتبار مفتوح على مصراعيه. وبذلك ترى أن القرآن أعطى للناس حرية زيادة على الحريات التي يذكرها أهل الاجتماع الحديث وأهل السياسة، وهي حرية أن يخطئ أحيانًا فيعفى عنه في خطئه، فسبحان ربنا العليم الحكيم، الرحمن الرحيم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

البحث العاشر
العدالة في ظل العقائد والعبادات والمُثل الإسلامية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد النبي الأمين وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

﴿سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ٣٢).

الإسلام يحارب الطبقية:

فيما يروى من أسباب نزول القرآن الكريم، وفيما يذكره من سيرة النبي ﷺ، أن جماعة من كبار رجال قريش، من أشرافهم ذوي الحسب والنسب أمثال: عتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، والحارث ابن عامر بن نوفل، وغيرهم من كبار القرشيين، أرادوا ذات يوم أن يحملوا رسول الله ﷺ، على أن يجعل لهم مجلسا خاصا في وقت خاص ينفردون به عن ضعفاء مكة وفقرائها، وأرسلوا إليه عمه أبا طالب وقالوا له: إننا نستحي أن نجلس مع هؤلاء العبيد!! يعنون أمثال صهيب وخباب وبلال وعمار من الضعفاء والفقراء. فقل له: يجعل لنا مجلسا تعرف به العرب فضلنا، فإن العرب يفدون إليه ونحن نستحي أن نجالسهم، إذ نشم منهم رائحة الضأن ونريد من الرسول ﷺ أن يفعل ذلك.

والروايات تختلف في موقف الرسول ﷺ منهم: هل عمل رسول الله ﷺ ذلك على اعتبار أن فيه مصلحة عامة للمسلمين وللدعوة، وأن هؤلاء الكبراء لو أصاخوا إلى أمر الله وآمنوا لاتبعهم كثير من الناس، وآمنوا بإيمانهم؟. أو أن رسول الله ﷺ

لم يقبل ذلك ولكن مال إليه ؟ أو مال إليه بعض الصحابة، وأشاروا إلى رسول الله ﷺ بقبوله ؟ أو أن الرسول عليه السلام لم يقبل هذا ؟

تختلف الروايات في ذلك، ولكنها تجمع كلها على أن الله سبحانه وتعالى لم يرض ذلك، وأنزل على رسوله قوله : ﴿ **وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظَّالِمِينَ** ﴾ (الأنعام: ٥٢). ﴿ **وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا** ﴾ (الكهف: ٢٨).

بكر هذا الحادث على المسلمين وهو في البيئة المكية التي كانت لا تزال متعلقة بتقاليد الجاهلية الأولى، ومتمسكة بأهداب الطبقية، وكانت الطبقية تسود العالم كله يومئذ فكان هناك طبقات متعددة الألوان، بين الكهنة وعامة الشعب، وبين الأغنياء والفقراء، وبين السادة المستكبرين والعبيد المستضعفين، حتى بين الرجال والنساء، وظهرت آثار هذه الطبقية في كل شيء، وكان في دولة الفرس ودولة الرومان آثار من هذه الطبقية،فلم يكن يتولى الوظائف الكبرى سوى طبقة خاصة، أما الآخرون فللعمل والحرث والكدح. وكان للغني أن يقترف ما شاء من الجرائم، وعلى المجني عليه الضعيف ألا يرفع شكواه منها، كما كان يعاقب الفقير على الذنوب بخلاف الغني القادر فلا يعاقب على ما يقترف من الذنوب!!.

وكانت العرب في جاهليتها أيضاً على هذا النحو يفرقون بين دم ودم، وقبيلة وقبيلة، فكانت بعض الدماء شريفة، وبعضها غير شريفة.

وشاعرهم يقول:

أحلامكم لسقام الجهل شافية ... كما دماؤكم تشفي من الكلب

على اعتبار خرافة تقول: إن دماء الأشراف تشفي من داء الكلب. وكانت هناك قبائل لها شرف، وأخرى وضيعة.

وشاعرهم يقول:

فغض الطرف إنك من نمير فلا كعبا بلغت ولا كلابا

ولا تنس قول بعضهم:

إذا قيل للكلب يا باهلي عوى الكلب من قبح ذاك النسب

جذور الطبقية:

وهذه الطبقية التي كانت تسود العالم كان لها جذور عميقة في التاريخ، حتى لقد كانت على عهد نوح عليه السلام، حينما دعا قومه إلى الإسلام - والإسلام دين الأنبياء جميعا - فقالوا له: ﴿**مَا نَرَاكَ إِلاَّ بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلاَّ الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِيَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ**﴾ (هود: ٢٧)، فرد عليهم بقوله: ﴿**وَمَآ أَنَاْ بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّهُم مُّلاَقُو رَبِّهِمْ**﴾ (هود: ٢٩). بل أن القرآن يحدثنا عن هذه الطبقية والعناد من المستكبرين - وكل رسول كابد من قومه كثيرا... يقول: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ**﴾ (سبأ: ٣٤). وإذن فحرب المستكبرين والطغاة للدعوات الإصلاحية حرب عميقة الجذور في التاريخ، كابدها كل رسول وكل مصلح، وبكرت على الإنسانية منذ عهد نوح عليه السلام. وعانى منها الناس الأمَرَّين، حتى كان ذلك أيضًا في عهد خاتمة الرسالات: رسالة سيدنا محمد ﷺ.

حسم القرآن الكريم هذه الطبقية، وبكر في حسمها.

ونلاحظ من هذه القصة التي حدثت في مكة أن الإسلام لم ينتظر حتى يذهب إلى المدينة فتكون له دولة قوية يستطيع فيها أن يملي إرادته ومبادئه، ولكنه بكر في الأمر ولم ينتظر السادة المستكبرين، ولم يرض عن الهواجس التي كانت تهجس بنفوس الرسول ﷺ وأصحابه، إن صح ما تقوله الروايات من أن بعضهم مال إلى هذا، ولم يرض بأن يجامل المستكبرين في سبيل تأييد هذه الدعوة، حتى إذا ثبتت

قدمه أملى ما شاء.

التوحيد والمساواة:

جعل الإسلام دعوته في اثنتين – أولاً: التوحيد. ثانيًا: المساواة. والتوحيد من شأنه أن ينتج المساواة – والمساواة من شأنها أن تخدم قضية التوحيد.

بيان ذلك: أنه إذا اعتقد الإنسان أن له إلها واحداً هو ربه الذي خلقه والذي أنعم عليه بالحياة، والذي أمده ويمده بالنعم، ولولا نعمه لما استقر طرفة عين. إذا شعر بأن الإله الخالق واحد، وأن المنعم واحد، فإنه يسوي بين الناس جميعا أمام ربوبية هذا الرب الأعظم، ويقول لنفسه: لا فرق بيني وبين أخي وصاحبي وقريبي وزميلي، كلنا سواء في الإنسانية، وكلنا سواء أمام الربوبية.

فالوحدانية من شأنها أن تقر في نفس المجتمع أنه ليس هناك إلا إله واحد تذل له الرقاب، وتخضع له الجباه. أما من سوى الله فهم سواسية كأسنان المشط، وكذلك المساواة: إذا شعرت أنني مساو لأخي وصاحبي والناس جميعا، فلابد أن أشعر في ظل هذه المساواة بأن هناك فوقنا إلها واحداً يعلو هؤلاء الناس جميعًا، وهو مالك للنواصي والأقدام. فكلنا متساوون أمام ربوبيته وأمام الخضوع له.

ولذا سارت الوحدانية أو التوحيد جنبًا إلى جنب مع المساواة في الإسلام وبكر بها الإسلام في أول عهده، حين كان النبي ﷺ والمسلمون مازالوا في البيئة المكية.

وقبل هذا الحادث الذي وقع، وقع حادث آخر شبيه به وللقرآن فيه موقف عظيم وللرسول ﷺ أيضًا فيه موقف عظيم: ذلك أنه بينما كان رسول الله ﷺ يجلس مع جماعة من كبار الرجال في مكة وهو يعرض عليهم دعوته، وقد طمع في إسلامهم، وتبين من وجوههم أنهم قاربوا التصديق بهذه الدعوة.إذا رجل أعمى هو عبد الله بن أم مكتوم يقوده قائده. جاء إلى النبي ﷺ قائلاً: يا رسول الله علمني مما علمك الله فأشار الرسول ﷺ إلى قائده أن يكفه حتى ينتهي من مخاطبة هؤلاء الكبار طمعا في إسلامهم، ولكن ابن أم مكتوم دفع عنه قائده في جفاوة وغلظة،

وأصر على أن يكلم رسول الله ﷺ، ويقطع عليه حديثه فبدت الكراهية في وجه رسول الله ﷺ لما كان من مقاطعته إياه فأنزل الله عز وجل قوله: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى، أَن جَاءَهُ الأَعْمَى، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى، أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنفَعَهُ الذِّكْرَى ﴾ (عبس: ١ – ٤). وبهذا حسم الإسلام أيضًا المجاملة وأمر بعدم التفرقة بين الناس، بأن هذا عظيم وهذا غير عظيم.

ومع كون رسول الله ﷺ وأي إنسان من البشر ربما دار بخلده أن المصلحة العامة للمسلمين أولى من مكالمة فرد بذاته، وأن للرسول ﷺ أن يطمع في إيمان هؤلاء الذين لو آمنوا لآمن معهم الآلاف، ولكن القرآن نظر إلى المصلحة العامة نظرة إلهية أسمى، ولقن الرسول ﷺ درسًا عظيمًا: المصلحة العامة إنما هي في تقرير مبدأ عدم المجاملة على حساب الحق، فإن هذا تركيز مبدأ المساواة بين الناس، لا فرق بين ضعيف وقوي: ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩).

ونجد في هاتين القصتين عبرًا منها:

أنه لا يجوز الطرد الديني: ﴿ وَلاَ تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ ﴾ (الأنعام: ٥٢). يجب أن يجد كل إنسان بغيته وحاجته، وأن تفتح الأبواب أمام الناس، ليغترف من شاء من علم العالم، وعدل العادل، وألا تغلق الأبواب أمام أصحاب الحاجات، ولا دون العلم والإيمان والمعرفة.

ومن العبر أيضًا: أن الله سبحانه وتعالى أمر الرسول ﷺ بأن يصبر نفسه مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي، وصبر النبي ﷺ نفسه مع هؤلاء هو صبره مع أصحاب المثل العليا، وتضحيته لزخرف الحياة الدنيا، لأن العادة جرت بأن أصحاب الحق والمثالية هم الذين لا تبهرهم زينة الحياة، ولا زخرفها، ولا جاهها، ولا مناصبها. وإنما يجب على المصلح والداعي بدعوة صالحة أن يصبر نفسه مع أصحاب المثل العليا، وألا يميل عنهم إلى زخرف الحياة الدنيا، فإنه إذا صبر نفسه

يكون مضحيًا بهذا، ويكون مشتركًا معهم في تحمل الأعباء: أعباء الدعوة والتقشف في سبيلها، والتعذيب في سبيلها، وبذلك يكون هناك اشتراكية في الآلام وفي احتمال الاعباء. وعلى المصلح أن يبين أنه بالحجة والإقناع، وأن يتبعها عمليا ليكون قدوة حسنة للعمل بها، ولذلك يقول الله عز وجل لرسوله ﷺ: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَى إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ (الأحزاب: ٢)، ﴿وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾ (الشورى: ١٥). أمره بأمرين، أحدهما: بأن يتبع ما يوحى إليه من ربه. وثانيهما: أن يستقيم على المثل، وأن يستقيم على أمر الله، وأن ينتهي عما نهى الله عنه، فيكون بذلك قدوة عملية صالحة للناس، ولا يكون كالذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم. ثم مع هذا يصبر على الجهاد والجلاد، حتى يحكم الله ويصبر على العقبات حتى يحكم الله، وحُكم الله دائمًا يكون في جانب التقوى، وفي جانب الصلاح.

عبر من العقائد والعبادات والمثل الإسلامية:

هذه هي بعض العبر التي نستطيع أن نستخلصها من هذه القصة أو من هاتين القصتين.

ثم إذا دخلنا في عقائد الإسلام، وعبادات الإسلام، ومثل الإسلام، فإن لنا فوائد أخرى، وعبرًا أخرى. الله سبحانه وتعالى اختار لهذه الدعوة الإسلامية التي غيرت وجه التاريخ، وقلبت العالم رأسًا على عقب. اختار لهذه الدعوة أمة عربية، وهو يقول في كتابه: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (الأنعام: ١٢٤) في القوم، أو في الأمة، أو في الفرد الذي يختاره من هذه الأمة، ولنا أن نتوسع: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ يجعل رسالته في مكان بعينه دون مكان آخر، والله أعلم حيث يجعل رسالته في زمان معين دون زمان آخر، وقد اختار الله محمدا عليه الصلاة والسلام للرسالة الخاتمة، واختار لها شبه الجزيرة العربية، واختار لها أمة العرب، واختار لها الزمان الأخير بعد أن حصفت الإنسانية وبلغت رشدها، فكانت

خاتمة الرسالات.

أما اختيار العرب لهذه الرسالة فلابد أن هناك أمرًا عظيمًا في العرب جعلهم جديرين بهذا الاختيار وهذا صحيح، لأن من أول ما يجعل أمة صالحة لتلقي رسالة من الرسائل أن تكون فطرتها صافية، والعرب كانوا كذلك، إلا أنهم أحيانًا كانت تشيع فيهم بعض الأخلاق المرذولة: كانوا يعبدون الأوثان، وكانت فيهم الطبقية، ولكن كانت هذه الأوصاف المكروهة تقابل بأوصاف أخرى حميدة: فلا ننسى أنهم كانوا أذكياء، أنهم كانوا أهل نجدة وأهل كرم.

وهذا شاعرهم يقول:

لو كان في الألف منا واحد فدعوا   من فارس خالهم إياه يعنونا

وقول قائلهم:

كنا إذا ما أتانا صارخ فزع   كان الصراخ لهم قرع الظنابيب

ويقول قائلهم في وصف نفسه بالكرم:

وإني لعبد الضيف مادام نازلا   وما شيمة لي غيرها تشبه العبدا

ويقول الآخر:

يغشون حتى ما تهر كلابهم   لا يسألون عن السواد المقبل

ويقول زهير بن أبي سلمى:

على مكثريهم رزق من يعتريهمو   وعند المقلين السماحة والبذل

هؤلاء كانوا قوما كرماء والكرم والنجدة معناهما التضحية بالنفس والمال، فالكرم تضحية بالمال، لأن المضحي يشعر إنه هو وأخوه وصاحبه وضيفه وعشيرته كلهم سواء، وأنه يجب عليه أن ينزل عن بعض ماله ليكرم هذا الجار والضيف. فالسماحة مطبوعة في نفوسهم وفي قلوبهم. سماحة في بذل المال وتضحية ببذل ما تملك في سبيل أن تسعد الآخرين. وكذلك النجدة التي تفنيهم في سبيلها:

إني لمن معشـــر أفنى أوائلهـــم قيل الكماة ألا أين المحامونـا

يتقدمون الصفوف دائمًا لبذل النفس وفطرتهم من هذه الناحية سليمة. وإن كانت هناك قشرة تعلو معدنهم من الطبقية وأمثالها. ولذلك جاء الإسلام فقرر أن يخلع هؤلاء من الوثنية، وقرر أن يخلع هؤلاء من الطبقية فقال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ** ﴾ (الحجرات: ١٣). وقال ﷺ في خطبة الوداع: «أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب، ألا هل بلغت اللهم فاشهد». فانظروا كيف تشير الآية إلى التوحيد في السياق الذي تشير فيه إلى المساواة، والذي تقرر فيه أمر المساواة في الآية السالفة. فذكرت الله الخالق المستحق للعبادة والألوهية دون غيره في صدد ذكر المساواة. حيث تقول: ﴿ **مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا** ﴾ .

وانظروا أيضًا إلى أن الرسول ﷺ جمع بينهما، فقال: «إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد». فقد أتى بالتوحيد وبالمساواة في صف واحد، وفي جملتين متعاقبتين. وهو أيضًا ما جاء به القرآن في سورة النساء: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء** ﴾ (النساء: ١)، ونحن إذا قلنا بالمساواة، فإن المساواة هي ما نسميه الآن بالاشتراكية.

والمساواة لها مقتضيات كثيرة ومن مقتضياتها العدل والتضامن بين المسلمين بعضهم مع بعض، ولذلك إذا نظرنا إلى العدل وجدنا القرآن الكريم يقول في صراحة: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ** ﴾ (النساء: ١٣٥)، انظروا معي كيف نوع في التعبير في هاتين الآيتين فقال مرة مناديا المؤمنين بأحب وصف لله ولهم وهو الإيمان: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ** ﴾ (المائدة: ٨)، ومرة في آية أخرى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ** ﴾

لنعلم من ذلك أن القوامية لله هي عين القوامية بالقسط، وأن الشهادة بالقسط هي عين الشهادة لله.

التضامن والتكافل في الإسلام:

ثم انظروا إلى قوله تعالى فيما يتعلق بالتضامن والتكافل والمثل التي وصف بها المؤمنين: ﴿ **وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ** ﴾ (التوبة: ٧١)، أول وصف لهم أن بعضهم أولياء بعض، والولي والنصير والحليف هو الذي يتولاك ويحالفك وينصرك، والمؤمن شأنه أن يكون ولي المؤمن ولا يوالي أحداً على المؤمن أبداً. ولا يجوز ذلك من فرد مؤمن لفرد مؤمن آخر، ولا يجوز ذلك من أمة مؤمنة بالنسبة لأمة مؤمنة أخرى. فمن حاد عن هذا من فرد أو جماعة أو أمة فليس متصفا بأول صفة وصف الله بها المؤمنين. ولذلك جاء في بعض الأحاديث: «أنصره أخاك ظالمًا أو مظلوما. فقال قائل: أنصره مظلوما يا رسول الله، فكيف أنصره ظالمًا ؟ فقال: تضرب على يده إذا ظلم لتمنعه». أي فإنك بذلك تكون نصرته حتى على نفسه.

ثم يأتي بالوصف الآخر: يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو عنصر التضامن وسر التكافل الاجتماعي العام في المسئولية. إن بعض الشعوب التي يكون فيها رأي عام مهيب يستطيع أن يقول للمبطل أنت مبطل، وينهاه عن المنكر. ويستطيع أن يقول للمحسن أنت محسن ويشجعه على الإحسان والإصلاح. إن هذه الشعوب التي يكون فيها هذا الرأي العام المهيب القوي الفاهم الواعي هي الشعوب التي تنجح وتفلح هي متضامنة في المسئولية: لا يمكن مطلقا أن أرضى بأن أقيم في شعب ترتكب فيه الموبقات والمنكرات عيانا، وأن أرضى بذلك راضخا له، وأن أصفق أحيانا راضيا به مشجعا له. ولابد لي أيضاً أن أكون مشجعاً للإصلاح، ولا أكون إمعة، ولا أكون متورايا وإنما أكون مشجعا ومعينا للعاملين للإصلاح وكل ما يتفق والإسلام. وأؤازرها وأقويها، وأن أدفع الشر

عن أمتي. وهذا هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويقول في الصفة الثالثة ﴿ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ﴾ فالصلاة عماد الدين من أقامها فقد أقام الدين، ومن هدمها فقد هدم الدين. وهي حق المعبود على جميع المخلوقين شرعها الله وجعلها رمزًا لأشياء كثيرة: لوحدة الصف، ووحدة الهدف، ووحدة القيادة، ووحدة التوجه. أما وحدة الصف فترى المؤمنين جميعا في صفوف متراصة كل واحد منهم واقف في خضوع وخشوع، لا ترى انحرافا عن الصف، وكل انحراف عن الصف يكرهه الله. وهو يشبه اجتماع المسلمين في الجهاد والدفاع عن بيضة الإسلام.

ووحدة الهدف هدفها إرضاء الله، وتهذيب نفوسنا، والبعد عن المنكرات والشهوات وتطهير أنفسنا خمس مرات في اليوم. فهذه أيضًا وحدة الهدف، أما وحدة الاتجاه. فنحن جميعا متجهون إلى بيت الله الحرام يتجه إليه أهل الشمال من شمالهم وأهل الجنوب من جنوبهم، وكذلك أهل المشرق والمغرب، وكل يتجه إلى البيت الواحد والقبلة الواحدة ويقولون: يارب، الله أكبر.

وهناك أيضًا وحدة القيادة، فجميع صفوفنا المتراصة تصلي خلف إمام واحد يقومون بقيامه. ويركعون بركوعه ويسجدون بسجوده، وينصرفون بانصرافه، وفي ذلك تعليم لنا حتى يكون لنا قائد نلتف حوله ونناصره ونؤيده، ونعمل على أن يكون ممثلا لنا حقيقيا: يعمل بأمر الله، ويهدي بأمر الله، ويتبع ما أمر الله، وينهى عما نهى الله.

ثم تأتي الصفة الرابعة وهي قوله تعالى: ﴿ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ ﴾ والزكاة هي ركن المواساة وفيها تضحية بشيء من مالك تعطيه للفقير، لتشعره بأنك أخ له، ولتهذب نفسك عن الطمع والشح.

ثم تأتي الثمرة النهائية لهذا كله، وهي قول الله تعالى: ﴿ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ﴾ (التوبة: ٧١)، والمراد بها ما يعم من رحمة الله في الدنيا والآخرة، وليست

في الآخرة فقط، وإنها لعظيمة. فالله يرحم من كان بهذه الصفات في الدنيا بالنجاح، وبتحقيق الفلاح له في الآخرة.

ثم يوازن القرآن بين المؤمنين والمنافقين فيقول: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ﴾ (التوبة: ٦٧) إنهم عكسيون، يامرون بالمنكر، وينهون عن المعروف، ويقبضون أيديهم، ثم يأتي الجزاء: ﴿نَسُواْ اللّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ .

انظروا معي: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ﴾ حيث عبر هنا بالولاية والنصرة، ولكن في المنافقين يقول: ﴿بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ﴾ لأن المنافق لا يعرف المناصرة، ولا يعرف الولاية لأحد، وإنما يعرف نفسه فقط، ويدور مع الرياح حيثما دارت، فليس له صديق يناصره ويحافظ عليه، وإنما هم بعض من بعض، على حد:

إن العصا من هذه العصية هل تلد الحية إلا حية

أي متشابهون. ثم يقول: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ﴾ وإننا لنسمع في كل وقت دعوتين متناقضتين: دعوة للخير والإصلاح والرشاد والمثل العليا، يرفع رايتها المؤمنون. ودعوة أخرى يسارية يرفع رايتها المفسدون المتحللون الملحدون. هؤلاء يقولون: قوا المجتمع من الشرور والمفاسد. ويقول الآخرون: دعوا الناس أحرارا: دعوا الراقصة ترقص، والشارب يشرب، من أراد أن يفجر فليفجر، افتحوا المواخير والبغاء، ودعوا المرأة تراقص الرجل، هذه دعوة الشيطان، وتلك دعوة الرحمن.

ويجب على المجتمعات الراشدة أن تفرق بين دعوة ودعوة، وتستجيب لدعوة الرحمن، وتنبذ دعوة الشيطان.

والجزاء الوفاق المقابل لقوله تعالى في المؤمنين: ﴿أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ﴾ يقول عن المنافقين: ﴿نَسُواْ اللّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ فهم أيضًا منسيون، أي متروكون لشرهم وفسادهم ولفسقهم لا يمكن أن ينجحوا في الحياة أبدا.

هكذا أخرج الله أمة الإسلام في العرب، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (آل عمران: ١١٠)، فأتى بشيئين: أحدهما ركن التضامن الاجتماعي، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، جعله علة لخيريتهم على جميع الأمم. والثاني: الإيمان بالله، وجمعهما معا، وقدم أحدهما على الآخر، ومعنى الإخراج إذا سمحنا لأنفسنا بتفسيره: أن الله هو الذي طبع هذه الأمة بالطبعة الإسلامية التي أساسها التوحيد، والمساواة، والرحمة، والعدل، والقسط بين الناس، فإننا نجد هذه الطبيعة بمثابة إخراج، كما تقول: أخرجته وخرجته. فالله سبحانه وتعالى هو الذي أخرج هذه الأمة للناس.

ثم هذا العدل وهذه المساواة تقضي أيضًا: أن يكون الميزان صحيحًا عادلا، وذلك أنه لا يكفيني أبدا أن أنال جزائي على عملي، ولكن لابد أيضًا أن أشعر بأن المسيء نال جزاءه أيضًا. فلا يصح مطلقا في شرعة الإسلام أن نسوي بين متناقضين: بين من يعمل عملا صالحًا، ومن يعمل عملا طالحًا. فالله تعالى يقول: ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَن يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤)، وفي القرآن الكريم آية تقول: ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا، وَأَنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾ (الإسراء: ٩، ١٠)، بين أنه يبشر المؤمنين بأمرين: بأن لهم أجرًا كبيرًا، وبأن العذاب الأليم للمشركين.

فأنا لا يكفيني فقط أن يكون لي أجر كبير، ولكن لابد أن يكون لصاحب السوء والفساد عذاب أليم. حتى تصح الموازنة والمقابلة.

فلذلك نرى الحصفاء من الولاة لا يسمحون لأنفسهم بحال من الأحوال أن يسووا بين المصلح والمفسد، وليس لهم أن يقربوا إلا الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، لا يقربون الفساد والرشاد والبطلان والإهمال، وهذا حق

واجب عليهم. ثم إن النبي ﷺ يقول: «إن الله سبحانه وتعالى يجعل المقسطين على منابر من نور يوم القيامة أولئك الذين يعدلون في كل ما ولوا». وإذا فالإقساط والعدل ليس في الحقيقة مطالبا به المحكومون فقط، وإنما يطلب من الحاكم كما يطلب من المحكوم.

من أخلاق النبي ﷺ والصحابة:

ولذلك نرى المساواة والتواضع كانت من أخلاق النبي ﷺ وأصحابه، النبي ﷺ كان يعمل مع العاملين حتى يروي أنه كان يحفر في الخندق يوم غزوة الأحزاب مع الذين يحفرون، وتتعفر بالتراب لحيته الشريفة. ويروون أيضًا أنه رحيم وأنه لم يكن يحتجز شيئًا لنفسه، فلم يعلم عنه أنه ادخر شيئًا لغده، وكان إذا جاءته الأموال وزعها، وإذا ذبح شاه أو ناقة وزعها، ويروى عنه أنه ذبح شاه ذات يوم وتركها وخرج من بيته فلما عاد بعد الظهيرة سأل: هل بقى شيء من الشاة؟.. فقيل كلها ذهبت إلا كتفًا اي كلها وزعت على الفقراء والمساكين سوى كتف، فقال ﷺ: كلها بقيت إلا الكتف.

وهذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه رئيس الجمهورية الإسلامية الأول: انظروا ماذا فعل حينما جاء إليه وفد من العراق وعلى رأسه الأحنف بن قيس عظيمهم ورئيسهم وعالمهم، فوجدوا عمر بن الخطاب واقفا في الشمس يدهن بعيراً من إبل الصدقة بالقطران، فقال لما رأى الوفد: هلم يا أحنف أعن أمير المؤمنين على هذا الأمر لأنه من إبل الصدقة، فيه حق للفقير والأرملة والمسكين، فنظر إليه الوفد في ذهول، وقالوا: يغفر الله لك يا أمير المؤمنين أفما كان في هؤلاء الأعبد من يقوم مقامك، ويكفيك هذا الصنيع؟ فقال لهم: إليكم عني، وأي عبد هو أعبد مني ومن الأحنف؟ إنه من ولي شيئًا من أمور المسلمين وجب عليه فيهم كما يكون العبد في مال سيده أمانة ونصحًا !!.

وعمر بن الخطاب هذا هو الذي وقف يخطب في الناس في يوم الجمعة فقال

بعد أن حمد الله وأثنى عليه: اسمعوا أبين لكم، فقام منهم رجل ونادى بأعلى صوته ما هذا الثوب الذي عليك يا عمر؟ إننا لم نعهدك تلبس هذا الثوب وهو من الثياب التي وردت ووزعت على المسلمين، وكان لك ثوب لونه غير هذا، فهل أخذت ثوبين من دون المسلمين؟ فقال لهم: لا ولكن ثوبي قد اتسخ فتركته يغسل، واستعرت ثوب ابني عبد الله بن عمر فجئت به إلى المسجد. فقال: الآن قل نسمع!! هذه هي الديمقراطية الحقة، وهذه هي المساواة الحقة والتواضع الحق.

ولذلك نحن نفتح صدورنا لكل دعوة اشتراكية ترمي إلى ما ترمي إليه هذه المثل الإسلامية العليا، ونرحب بكل من تتبع أخلاق رسول الله ﷺ، ويعمل على نصرة دين الله. ونحن حين نمد أيدينا فإنما نمد أيدينا إلى هذه الاشتراكية لشقتنا أنها تحتذي حذو الإسلام، وترمى عن هدف الإسلام، وقوس الإسلام، فنحن ننصرها بما لله علينا من حق في نصرة الإسلام.

وأخيراً أقول: إنه إذا كانت المساواة أو ما نعبر عنه بالاشتراكية تجد ظلا ظليلا تفيء إليه، أو تجد حمى حصينا تتحصن به - فظلها الظليل هو الإسلام وحماها الحصين هو القرآن.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

* * *

البحث الحادي عشر
التطورات التشريعية للطلاق

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الهداة الراشدين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد فهذا عرض موجز يتبين به أهم ما تطور إليه التشريع في «الطلاق» قدمته إلى «هيئة بحث الطلاق» بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية التي تشرفت بعضويتها منذ تكونت.

الطلاق في اللغة:

هو فك القيد عن المقيد حسًا أو معنى.

يقال: أطلقت البعير من قيده، أي حللته عنه، وأطلقت الأسير من إساره، أي خليت سبيله، والطليق أيضًا: العبد الذي نال الحرية فخرج بها من قيود الرق.

ويستعمل الطلاق أيضًا في معنى الترك والمفارقة، فيقال: طلق البلاد، أي فارقها، وطلق القوم، أي تركهم.

واستعماله في إنهاء عقد الزوجية ملاحظ فيه كل من هذين المعنيين:

فالرجل يطلق زوجته، أي يحلها من قيد الزواج ويفارقها ويتركها، فهي طالق.

وقد سئل بعض العرب فقيل له: أطلَّقتَ امرأتك؟ فقال: نعم والأرض من ورائها.

ويقال: رجل مطلاق، أي كثير التطليق للنساء، ومنه حديث علي كرم الله وجهه «إن الحسن مطلاق فلا تزوجوه».

الطلاق في اصطلاح الفقهاء:

والطلاق في اصطلاح الفقهاء ينظر إلى هذا المعنى اللغوي مع إضافة بعض القيود:

فهو «رفع القيد الثابت بالنكاح في الحال أو المآل، بلفظ مخصوص».

فرفع هذا القيد في الحال يكون بالطلاق البائن، ورفعه في المآل يكون بالطلاق الرجعي.

والمراد باللفظ المخصوص هو ما كان:

صريحًا في إفادة معنى الطلاق وحل العصمة، مثل طلقتك، أو أنت مُطلَّقة، أو أنت الطلاق.

أو كناية، وهو ما يحتمل الطلاق وغيره ويترجح فيه معنى الطلاق بالقرائن، أو بالنية، كان يقول لها «أنت خلية» أو «برية» أو «مُطْلقة» بسكون الطاء من الإطلاق، أو «حرام».

والفرق بين «مطلَّقة» بتشديد اللام وفتح الطاء، و«مطْلقة» – بسكون الطاء– : أن الأول من «طلَّق» وقد غلب استعماله في حل العصمة، فصار حقيقة عرفية، أما الثاني فمن «أطلق» ويغلب استعماله في الإطلاق من القيود الحسية، فلا ينصرف إلى حل العصمة إلا بمرجح لذلك.

الطلاق فيما قبل الإسلام:

مبدأ الطلاق معروف ومسلم به إجمالا في الأمم والشعوب قبل الإسلام

– فقد كان جائزًا عند قدماء اليونان، وكان للرجل أن يطلق المرأة، وليس لها أن تطلب التطليق.

– ودلت بعض العقود التي عثر عليها عند الجرمان على أن الطلاق كان جائزًا عندهم إذا اتفق عليه الزوجان.

- وأجاز قدماء الرومان الطلاق للزوج والزوجة كليهما، ثم أدركته بعض التطورات التشريعية عندهم، فألغى حق الزوجة فيه وقصر على الزوج، ثم أعيد هذا الحق مرة أخرى للزوجة، ثم جعل بالاتفاق بين الزوجين.

- والشريعة اليهودية تجيز الطلاق ولا تمنع الرجل من طلاق زوجته ولو لغير سبب سوى رغبته في التزوج بأجمل منها، إلا أنه لا يليق برجل من أهل الخير والمعروف أن يقدم على الفراق بدون سبب يستوجب الطلاق، والأسباب التي يحل معها الطلاق هي الزنا، والعقم، وعيوب الخلقة، أو الخلق.

بل أوجبوا على من لم يرزق من زوجته بذرية بعد معاشرتها عشر سنوات أن يفارقها ويتزوج بغيرها، وإذا طلقت الزوجة، ثم اقترنت بزوج آخر، ثم طلقت منه أو مات عنها، فلا يجوز للأول أن يتزوجها مرة ثانية، وقد ورد في سفر التثنية (إصحاح ٢٤).

١- إذا أخذ رجل امرأة وتزوج بها، فإن لم يجد نعمة في عينيه، لأنه وجد فيها عيب شيء، كتب لها كتاب طلاق ودفعه إلى يدها وأطلقها من بيته.

٢- ومتى خرجت من بيته ذهبت وصارت لرجل آخر.

٣- فإن أبغضها الرجل الأخير كتب لها كتاب طلاق ورفعه إلى يدها وأطلقها من بيته، أو إذا مات الرجل الأخير الذي اتخذها له زوجة لا يقدر زوجها الأول الذي طلقها أن يعود ليأخذها لتصير زوجة بعد أن تجست».

أما الشريعة المسيحية فلا تجيز الطلاق إلا لعلة الزنا ومن نصوص إنجيل متى (الإصحاح الخامس):

عدد ٣١ - وقيل من طلق امرأته فليعطها كتاب طلاق، وأما أنا أقول لكم: إن من طلق امرأته لا لعلة الزنا يجعلها تزني، ومن تزوج مطلقة فإنه يزني.

ويعللون هذا الحكم في الشريعة المسيحية بأن الزواج سر مقدس من الأسرار الإلهية التي تتم مرتبطة بالطقوس الدينية تعبيراً عن إرادة الله، فإذا انحلال الزوجية بإرادة أحد الزوجين أو بإتفاقهما فقد غلبتا إرادتهما على الإرادة الإلهية.

ولقد ظهر لكثير من المشتغلين بشئون الأسرة أن هذا الحكم شديد ينبغي إعادة النظر فيه تيسيراً على الناس، وبذلت بعض المحاولات للتوصل إلى نوع من هذا التيسير، كأن يكون الاتفاق والتراضي بين الزوجين سبباً من أسباب التطليق يعرض على سلطة فتجزه أو لا تجيزه، ولكن هذا لم يستقر عليه الأمر بعد لأنه اصطدم بقواعد الشريعة المسيحية.

وهناك عادات وتقاليد وتشريعات وضعية تجيز هذا كله في مختلف الشعوب قديما وحديثا تتفاوت قرباً وبعداً في شأن الطلاق بالنسبة لما ذكرنا، وليس من منهجنا في هذا البحث أن نطيل بذكرها وبيان ما فيها من تفاصيل.

بيد أنه لابد من ذكر خلاصة لما كان عليه سر الطلاق عند العرب في الجاهلية لشدة ارتباط ذلك بما ورد نقدا له أو نهيا عنه في مصدري الشريعة الأساسيين وهما القرآن والسنة:

فقد كان الطلاق معروفا مسلما به عند العرب في الجاهلية، وكانت لهم فيه عادات وانحرافات:

للرجل أن يطلق امرأته كما يشاء، وفي أي وقت يشاء، لو تكرر ذلك عشرات المرات.

فإن كان الطلاق لمغاضبة عارضة، عاد الزوج بعد أن يسكن غضبه وتهدأ نفسه - فراجع زوجته قبل انقضاء عدتها واستقر معها، وإن كان لمضارة المرأة ومكايدتها، طلقها ثم أعادها قبل انقضاء عدتها ثم طلقها ثم أعادها.. وهكذا.

وكان النساء يلاقين من ذلك حرجًا كبيراً، فلا تعد المرأة نفسها مطلقة ولا متزوجة، وتشعر بأن حياتها سعيدة أو شقية، إنما هي في يد الزوج يتحكم فيها كما يشاء دون أن يكون لها أي حق في الاعتراض عليه، بمحاولة وقفه عن طغيانه.

ومما يدل على ذلك ما أخرجه ابن جرير عن ابن عباس قال: «كان الناس والرجل يطلق امرأته ثم يراجعها قبل انقضاء عدتها، ثم يطلقها، ثم يفعل ذلك يضارها

ويعضلها حتى يمنعها بذلك من أن تتزوج بغيره إذا تم طلاقها منه».

وقد استمر هذا يحدث حتى أبطله الإسلام:

روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت: «كان الناس ورجل يطلق امرأته ما شاء أن يطلقها وهي امرأته إذا ارتجعها وهي في العدة، وإن طلقها مائة مرة أو أكثر، حتى قال رجل لامرأته: والله لا أطلقك فتبيني مني، ولا آويك أبدا! قالت: وكيف ذلك؟ قال: أطلقك فكلما همت عدتك أن تنقضي راجعتك، فذهبت المرأة فدخلت على عائشة رضي الله عنها فأخبرتها، فسكتت عائشة حتى جاء النبي ﷺ فأخبرته، فسكت النبي ﷺ حتى نزل القرآن: ﴿ **الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ** ﴾ (البقرة: ٢٢٩، ٢٣٠)[١].

وفي رواية مما روى به ذلك عنها: قالت عائشة: استأنف الناس الطلاق مستقبلا من كان طلق، ومن لم يكن طلق[٢] أي ساروا في مستقبل أمرهم على ما شرعه الله تعالى من ذلك، سواء منهم من كان قد سبق له الطلاق على غير هذا الحد، ومن لم يكن طلق.

ومن انحرافات الجاهلية في شأن الطلاق أيضًا: أن الرجل كان يطلق زوجته ثم يدعى أنه إنما طلقها لعبا لهوا ولم يرد الطلاق، ويدل على ذلك ما ورد في أسباب النزول، مما أخرجه ابن أبي عمر في سنده، عن أبي الدرداء قال: «كان الرجل يطلق، ثم يقول لعبت»، ويعتق ثم يقول: «لعبت»، فأنزل الله تعالى قوله: ﴿ **وَلاَ تَتَّخِذُوَاْ آيَاتِ اللّهِ هُزُوًا** ﴾ (البقرة: ٢٣١).

---

(١) الترمذي عن عائشة ك/ الطلاق ب/ ما جاء في طلاق المعتوه (١١١٣).

(٢) الترمذي عن عائشة ك/ الطلاق ب/ ما جاء في طلاق المعتوه (١١١٣).

ولقد أنف بعض النساء في الجاهلية تحكم الأزواج في زوجاتهن بأسلوب العضل والمضارة الذي ذكرناه، فكن يشترطن على أزواجهن أن يكون أمرهن بأيديهن، إن شئن أقمن، وإن شئن تركن معاشرتهم وأوقعن الطلاق، وذلك لقدرهن وشرفهن واعتزازهن بما لهن من كرامة، ومن هؤلاء سلمى بنت عمرو بن زيد الخزرجية، وفاطمة بنت الخرشب الأنمارية، وعاتكة بنت مرة، وغيرهن.

وكان لهؤلاء النساء وأمثالهن ممن جعلن أمرهن بأيديهن، عادة طريفة إذا أردن تطليق أزواجهن، وتلك هي تحويل باب الخباء، فإن كان بابه قِبَل المشرق، حولته المرأة قبل المغرب، وإن كان بابه إلى جهة اليمن، حولته إلى جهة الشام، فإذا عاد الرجل فرأى ذلك، علم إنها طلقته، فرجع من فوره ولم يدخل.

وكان الجاهليون يعرفون أنواعا من الطلاق هي:

١- الطلاق المعروف، ويكون بلفظ «أنت طالق» أو «أنت الطلاق» أو «أنت خلية» أو «حبلك على غاربك» أو «اذهبي حيث شئت» أو «أنت مُخَلَّى كهذا البعير».

٢- الإيلاء، وهو الحلف على ترك قربان المرأة مدة، وغالبها سنة أو سنتان.

٣- الظهار، وهو تشبيه الرجل زوجته بمحرمة عليه حرمة تأبيد، كأن يقول لها «أنت علي كأمي» أو «كظهر أمي»، ولما كثر التعبير الثاني في هذا النوع سمي «ظهارا».

٤- الخلع، وهو الطلاق في نظير مال تبذله المرأة لزوجها أو في نظير إعادة ما دفعه لها من مهر، وقد رووا أن عامر بن الظرب زوَّج ابنته من ابن أخيه، فلما دخل عليها نفرت منه، فشكا إلى أبيها، فقال له: لا أجمع عليك فراق أهلك ومالك وقد خلعتها منك بما أعطيتها.

الطلاق في الإسلام:

يتبين مما ذكرنا أن العالم قبل الإسلام كان يتنازعه مبدأن:

أحدهما: عدم الاعتراف بمشروعية الطلاق إلا في حالة واحدة هي حالة الزنا من أحد الزوجين.

والثاني: الاعتراف بمشروعية الطلاق على تفاوت في تقرير هذه المشروعية، بالنسبة لصاحب الحق فيه، للظروف التي يستعمل فيها هذا الحق، والأسلوب الذي دون به. وأن هذا التفاوت قد وصل في بعض المجتمعات إلى حد التعسف من قبل الزوج، رغبة في اضطهاد المرأة. وإهدار كرامتها الإنسانية، وحقوقها الزوجية إلى حد التلهي بالطلاق واتخاذه هزوا ولعبا.

فلما أشرقت شمس الإسلام، وجاءت شريعة الفطرة والعدل والرحمة والتوسط الذي يأبى الإفراط، ويتنزه عن التفريط، شرع الله قانونا محكما للطلاق يقوم على المبادئ الآتية:

١- الاعتراف بمبدأ الطلاق كنهاية حاسمة لحياة زوجية لم يعد من الممكن استمرارها.

ولاشك أننا نرى في الحياة صورا كثيرة تمثل ألوان الشقاء واستحكام العداء بين الزوجين، فإذا ألزمناهما باستمرار هذه الحياة في ظل ما يكابدانه من شقاء، فقد أغمضنا العيون عن الواقع، وفرضنا على الطبيعة البشرية مالا تحتمله، وليس هذا وذاك مما يتفق ومبدأ الإسلام وواقعيته ومراعاته لحق الفطرة.

إن الزواج وإنما هو شركة بين اثنين متحابين متعاونين، يقصد بها أن يكون كل منهما سعيداً في جوار صاحبه، مطمئنا إليه، ولذلك وصف الله الزواج بأنه سكن لكل من الزوجين ومودة ورحمة.

ولقد اعترف كثير من علماء الاجتماع في العصر الحاضر ومنهم بعض العلماء الأوروبيين - بالمصلحة الحقيقية التي تكفلها إباحة الطلاق، وقرروا أن كلا من الزوج والزوجة إذا شقي بصاحبه وعلم أنه لا سبيل إلى الخلاص منه، فقد يتجه إلى المخادنة وإتباع طرق غير مشروعة ليرضي طبيعته في السكون إلى من يبادله المحبة

والمودة، أو يعينه على تلبية رغباته البشرية، ومن ثم تكثر المعاشرات المحرمة، ويكون الانحلال بين الأسر، واضطراب الأنساب وفساد المجتمع.

ولذلك كان من حكمة الله ورحمته أن شرع الطلاق كي يمنح كلا من الزوجين فرصة لاستئناف حياة زوجية أخرى لعلها تكون أكثر توافقًا ﴿ **وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلاًّ مِّن سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا** ﴾ (النساء: ١٣٠).

٢- ولما كان التشريع الإسلامي يلتزم عادة جانب الوسط، وجادّة السبيل في الأمور كلها، أعلن الإسلام مع إباحيته للطلاق أن الله يبغضه، ولا يحب التعجل فيه ولا الإقدام عليه بدون مبرر قوي يستدعيه:

ففي الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق»، «وما أحل الله شيئًا أبغض إليه من الطلاق»، «ولا تطلق النساء إلا من ريبة»، «إن الله لا يحب الذواقين ولا الذواقات»، «أيما المرأة سألت زوجها الطلاق من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة»[١]، «إن المختلعات هن المنافقات»[٢].

وكان رسول الله ﷺ، إذا علم بطلاق لم تراع فيه السنة - أي الطريقة المشروعة في الإسلام - غضب وقال: «أتلعبون بكتاب الله وأنا بين أظهركم»، وذلك توجيه منه ﷺ إلى قوله تعالى في أثناء بيانه لبعض أحكام الطلاق: ﴿ **وَلاَ تَتَّخِذُوَاْ آيَاتِ اللّهِ هُزُواً وَاذْكُرُواْ نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنزَلَ عَلَيْكُمْ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ (البقرة: ٢٣١)، وقوله عز وجل في أثناء بعض أحكام الطلاق أيضًا: ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** ﴾ (البقرة: ٢٢٩).

وقد استنبط كثير من الفقهاء من هذه النصوص قاعدة تقول: «إن الطلاق أصله الحظر والمنع، ومن ثم لا يجوز الإقدام عليه إلا لسبب مشروع».

---

(١) الدارمي عن ثوبان ك/ الطلاق ب/ النهي عن أن تسأل المرأة زوجها طلاقها (٢١٧٠).

(٢) الترمذي عن ثوبان ك/ الطلاق ب/ ما جاء في المختلعات (١١٠٧).

وقال آخرون: «بل أصله الإباحة، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاء مَا لَمْ تَمَسُّوهُنُّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾ (البقرة: ٢٣٦)، فقد نفى الله الجناح – أي الإثم – عمن يطلق النساء، وقد طلق رسول الله ﷺ وطلق أصحابه، ولو كان محظوراً ما فعلوه».

والواقع أنه لا تلاقي بين الرأيين على نقطة واحدة، بأن الذين يقولون بأن أصل الطلاق الحظر، لا يمنعون أنه مباح في الحالات التي تنشأ عن سبب مشروع، فهم لا يقولون أنه محظور دائماً وفي جميع الحالات، والذين يقولون بأنه مباح لم يبينوا أن الطلاق الذي وقع من رسول الله ﷺ أو على عهده كان بدون سبب يقتضيه أو يبيحه.

أما الآية التي استدل بها هؤلاء على الإباحة فهي في حالة خاصة لا تعم جميع صور الطلاق، وهي حالة من أراد طلاق امرأته التي لم يدخل بها ولم يعين لها مهراً، وقد قرر الله فيها (المتعة) حقا للزوجة فقال: ﴿ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴾ (البقرة: ٢٣٦) ثم عطفت عليها حالة غير المدخول بها التي عين لها مهراً فقال: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إَلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ (البقرة: ٢٣٧).

فالكلام إنما هو في تقرير ما تستحقه الزوجة في هاتين الحالتين، ولذلك قالوا: إن معنى رفع الجناح في هذه الآية عن الأزواج هو رفع التبعة المالية التي كان بمقتضى الزواج أن يحملها الزوج، وهي المهر، فبين الله تعالى أن غير المدخول بها التي لم يسم لها مهر، لا مهر لها ولا نصف مهر، ولكن لها (المتعة) حسب حالة الزوج وقدرته المالية.

وإذن فالكلام ليس في رفع الجناح عن المطلق من جهة إقدامه على الطلاق، ولكن في رفع تبعة المهر، وتقرير المتعة بدله، حيث لم يتعين لها مهر.

وبذلك يتبين أن الرأي الأول الذي يقول بأن الأصل في الطلاق الحظر والمنع هو الرأي الراجح الذي ينبغي التعويل عليه والأخذ به.

ويترتب على ذلك مسلك فقهي في شأن الطلاق يتفق وروح التشريع الإسلامي في الحد منه، ووضع العقبات دون إنهائه للحياة الزوجية مادام في الوسع الإبقاء عليها وإصلاحها:

ذلك المسلك هو أن يقال: إن الزواج عقد يجب أن يلتزم به الطرفان كسائر العقود، بل أن الشارع يعطيه من العناية والتقدير قسطا أوفر، ويرغب في استمراره، وقد ترجح لنا مما تقدم أنه يعتبر إنهاءه محظوراً في الأصل، وليس من المباحات التي يجوز للمرء أن يقدم عليها دون أسباب تدعوه إليها. وإذن فيجب أن ينظر إلى الطلاق على أنه تصرف لا يجوز الإقدام عليه إلا في الحدود التي رسمها الشارع له، وأن كل تجاوز لهذه الحدود يبطل هذا التصرف، وينظر إليه على أنه غير قائم ولا نافذ وهذا يتمشى مع القاعدة العامة التي يقررها الحديث الثابت الصحيح: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رَدّ»[1] أي مردود، والتي يوحى بها في خصوص الطلاق قوله تعالى: ﴿ **تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ** ﴾ (البقرة: ٢٢٩).

وهذا المسلك الفقهي في شأن الطلاق قد سلكه على الجملة بعض الفقهاء، واشتهر به الشيعة الإمامية الإثنا عشرية، وفي ذلك يقول الأستاذ الشيخ محمد جواد مغنيه العالم الإمامي اللبناني في كتابه «الزواج والطلاق على المذاهب الخمسة» فهو بصدد الكلام على الطلاق السني والبدعي[2]:

«... ومهما يكن فإن السنة والشيعة قد اتفقوا على أن الإسلام قد نهى عن طلاق الزوجة البالغة المدخول بها غير الحامل إذا كانت غير طاهر، أو في طهر واقعها

---

(١) البخاري عن ابن أبي أوفى الناجش ك/ البيوع ب/ النجش ومن قال لا يجوز ذلك البيع.
(٢) ص ١٤٤ من كتاب (الزواج والطلاق) المشار إليه.

فيه » ولكن السنة قالوا: إن النهي للتحريم لا للفساد، وأن من أوقع الطلاق بدون تحقق الشروط يأثم ويعاقب، ولكن يصح طلاقه. وقال الشيعة: إن النهي للفساد لا للتحريم، لأن مجرد التلفظ بالطلاق غير محرم، وإنما القصد وقوع الطلاق لغوا كأنه لم يكن، تماما كالنهي عن بيع الخمر والخنزير، فإن التلفظ بالبيع لا يحرم، بل لا يتحقق النقل والانتقال.

ويقول: وهو بصدد الكلام على صيغة الطلاق(١):

« قال الإمامية: لا يقع الطلاق إلا بصيغة خاصة، وهي « أنت طالق » أو « فلانة طالق » أو « هي طالق » ... ويشترط أن تكون الصيغة فصيحة غير ملحونة ولا مصحفة، وأن تكون مجردة عن كل قيد حتى ولو كان معلوم التحقق مثل: إذا طلعت الشمس ونحو ذلك، ولو خير زوجته، وقصد تفويض الطلاق إليها، فاختارت نفسها بقصد الطلاق لا يقع عند المحققين من الإمامية، وكذلك لا يقع لو قيل له: هل طلقت زوجتك ؟ فقال: نعم – قاصداً إنشاء الطلاق – ولو قال: أنت طالق ثلاثا، أو أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، تقع طلقة واحدة مع تحقق الشروط، ولا يقع الطلاق بالكتابة، ولا بالإشارة إلا من الأخرس العاجز عن النطق، ولا يقع بغير العربية مع القدرة على التلفظ بها... وكذلك لا يقع الطلاق عند الإمامية كالحلف باليمين، ولا بالنذر والعهد، ولا بشيء إلا بلفظ (طالق) مع تحقق الشروط. قال صاحب الجواهر نقلاً عن الكافي: « ليس الطلاق إلا كما روى بكير بن اعين، وهو أن يقول لها، وهي طاهر من غير جماع: أنت طالق، ويشهد شاهدين عدلين، وكل ما سوى ذلك فهو ملغي، ثم نقل صاحب الجواهر عن الانتصار إجماع الإمامية على ذلك. وبالتالي، فإن الإمامية يضيقون دائرة الطلاق إلى أقصى الحدود، ويفرضون القيود الصارمة على المطلق والمطلقة وصيغة الطلاق وشهوده، كل ذلك لأن الزواج عصمة ومودة ورحمة وميثاق من الله.... فلا يجوز بحال أن ننقض هذه العصمة والمودة والرحمة، وهذا العهد والميثاق إلا بعد أن نعلم

---

(١) ص ١٤٥ ، ١٤٦ من الكتاب نفسه.

علما قاطعًا لكل شك بأن الشرع قد حل الزواج بعد أن أثبته وأبرمه. ولكن المذاهب الأخرى قد أجازت الطلاق بكل ما دل عليه لفظًا وكتابة، وصراحة وكناية، مثل: أنت على حرام، وأنت بَتْلة – من البتل وهو القطع والإبانة – بَرِيّة، واذهبي فتزوجي، وحبلك على غاربك، والحقي بأهلك، وما إلى ذلك، كما أجازت أن يكون الطلاق مطلقا مقيدا، مثل: إن خرجت من الدار فأنت طالق، وإن كلمت أباك فأنت طالق، وإن فعلت أنا كذا فأنت طالق، وكل امرأة أتزوجها فهي طالق – فيقع الطلاق بمجرد حصول العقد عليها – وما إلى ذلك مما لا يتسع له المقام، وقد أجازت المذاهب أيضًا الطلاق بتفويضه إلى المرأة، وإلى غيرها، كما أجازت وقوع الطلاق ثلاثا بلفظ واحد... وقد أحسنت الحكومة المصرية بأخذها في كثير من شئون الطلاق بالمذهب الإمامي. هذا وأن المذاهب الأربعة لم تشترط الإشهاد لصحة الطلاق بخلاف الإمامية، حيث اعتبروه ركنًا من أركانه» أهـ.

هذا مذهب الشيعة الإمامية، وهناك من العلماء المجتهدين من اتجه هذا الاتجاه على الجملة –أي في بعض هذه الأحكام التي ذكرها الإمامية، وفي مقدمتهم من فقهاء الحنابلة ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، فقد قررا أن الطلاق الثلاث بكلمة واحدة لا يقع به إلا واحدة، قال ابن القيم: «وأفتى به بعض أصحاب مالك، حكاه التلمساني قولا لبعض المالكية في شرح تفريع ابن الجلاب، وأفتى به بعض الحنفية – حكاه أبو بكر الرازي عن محمد بن مقاتل، وأفتى به بعض أصحاب أحمد – حكاه ابن تيمية عنه... وجاء في نيل الأوطار للشوكاني أن ابن مغيث نقله في كتاب الوثائق عن محمد بن وضاح، ونقل الفتوى به عن جماعة من مشايخ قرطبة، كمحمد بن علي، ومحمد بن عبد السلام، وحكاه أيضًا عن علي وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف والزبير، ونقله ابن المنذر عن أصحاب ابن عباس، كعطاء وطاوس وعمرو بن دينار، كما حكاه صاحب البحر عن أبي موسى[1].

---

(١) راجع البحوث التي كتبها المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي عن أسانيد قانون الزواج والطلاق رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ ص ٧٤.

وهناك أيضًا من علماء السنة من يقول بعدم وقوع الطلاق في الحيض، جريا مع القاعدة التي ذكرناها، واستدلالا ببعض الاحاديث الثابتة، وفي مقدمتهم أيضًا: ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، ورجحه الشوكاني في كتابه (نيل الأوطار)[1] .

وقد سلك المرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر، المصري، في كتابه (نظام الطلاق في الإسلام) مسلك ابن تيمية، وابن القيم في ذلك، حيث يقول[2]:

١- الزواج عقد بين الزوجين، وهما طرفا العقد، والقاعدة العامة في العقود أنها تلزم كل طرف من طرفيها بما التزم به من حقوق في العقد، وأنه لا يملك أحد منهما الإخلال بشيء من حقوق التعاقد، وأنه لا يملك أحدهما فسخ العقد أو إلغاءه أو إنهاءه وحده، إلا أن يرضى الطرف الآخر، وهذا بين بالاستقراء التام، لا يحتاج إلى دليل.

٢- وكان العرب في الجاهلية يتزوجون، كما كانوا يتعاقدون بأنواع أخرى من العقود في المعاملة، وكان العرب أيضًا يطلقون الزوجات ما شاءوا من غير قيد ولا حصر. وجاء الإسلام فاقر كثيرا من عقودهم ومعاملاتهم، مع تشريع جديد دقيق، هذب به طرقا جمة من طرق التعاقد بينهم. أقر فيما أقر عقود الزواج، وشرط فيها شروطا لتهذيبها. وجعلها مطابقة للعدالة التامة.

٣- ثم شرع في تهذيب الطلاق، وهو حل لعقدة النكاح، يقوم به أحد طرفي العقد وحده، وكان القياس - أو طبيعة التعاقد - يقضي بأن لا يملك حل هذا الاتفاق إلا طرفاه معًا، واقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى أن يشرع لعباده الإذن للرجل بالانفراد بالطلاق دون المرأة، لما في ذلك من المصلحة الظاهرة، فلو لم يأذن الله بذلك، لكان الطلاق باطلا كله، إلا أن يرضى الطرفان، كما هو في سائر العقود، فمن طلق كما أذنه الله فقد صح طلاقه ووقع، ومن طلق على غير ما أذن

(١) ص ٢٢٦ ج ٦ من كتاب نيل الأوطار المطبوع بالمطبعة العثمانية في سنة ١٣٥٧هـ .
(٢) من صفحة ١٤ وما بعدها.

الله كان طلاقه باطلا غير صحيح، لأنه لا يملكه وحده بطبيعة التعاقد، وإنما يملك كما أذنه الله به وما ملكه إياه، وكان عمله هذا داخلا تحت عموم قول النبي ﷺ: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رَدّ»(١) وهو حديث صحيح، رواه الإمام أحمد، ومسلم في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها.

٤- وهذا المعنى قد أشار إلى ما يقرب منه حجة الإسلام أبو بكر الجصاص في أحكام القرآن (ج ١ ص ٣٨٠) بعد أن ذكر أن آية (الطلاق مرتان) تضمنت الأمر بإيقاع الاثنتين في مرتين، فمن أوقع الاثنتين في مرة فهو مخالف حكمها، ثم فسر بعض الآيات الأخرى في أحكام الطلاق ثم قال: «وحكم الطلاق مأخوذ من هذه الآيات، لولاها لم يكن الطلاق من أحكام الشرع، فلم يجز لنا إثباته: مسنونًا إلا على هذه الشريطة، وبهذا الوصف وهو كلام جيد لولا قوله: «فلم يجز لنا إثباته مسنونا... الخ»، لأن الآيات والأحاديث لم تدل على طلاق مسنون وطلاق غير مسنون، وإنما دلت على طلاق بأوصاف خاصة وشروط مبينة أذن بها الشارع، ممن أوقعه على غير هذه الشرائط والأوصاف كان قد تجاوز ما أذن له فيه، وأتى بعمل لا يملكه، إذا لم يؤذن به من الشارع، فكان لغوا، فلم يجز لنا إثباته أصلا إلا على هذه الشريطة، وبهذا الوصف» أهـ.

ومن الذين سلكوا هذا المسلك الفقهي في شأن الطلاق، المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر الأسبق، وله في ذلك بحوث جيدة، بحث بعنوان «بحوث في التشريع الإسلامي وأسبابه وأسانيد قانون الزواج والطلاق رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩»، وقد تكلم فيها عن كثير من مسائل الطلاق مؤيداً هذا الاتجاه.

وكذلك تكلم في هذا الشأن تأييداً لهذا المسلك فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الحالي، كما نرى في كتابه «الإسلام عقيدة

---

(١) مسلم عن عائشة ك/ الاقضية ب/ نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الامور (٣٢٤٣).

وشريعة » ومما قاله في هذا الكتاب[1]:

« ... وإذن فالطلاق الثلاث في كلمة واحدة، لا يقع إلا واحدة، وكما رسم الإسلام في الطلاق التفريق... وجعل الجمع لغوا لا يقع به شيء - أي فوق الواحدة - كذلك رسم فيه أن يكون منجزًا، أي موقعًا بالفعل، وليس معلقًا على شيء يفعل منه أو منها. كأن يقول: إن فعلت كذا، فأنت طالق، وكذلك رسم فيه ألا يتخذه يمينًا على شيء فعله أو لا يفعله، كأن يقول: عليّ الطلاق أن هذه السلعة كذا، أو امرأتي طالق إذا لم تكن السلعة من نوع كذا، هكذا من الأيمان التي تجري بين الناس وهم في أسواقهم ومجتمعاتهم، دون أن يكون لزوجاتهم شأن بها.

وكذلك رسم أن يكون الطلاق في طهر لم يمسها فيه، وإذا طلقها في طهر مسها فيه، فإنه يكون لغوا ولا تأثير على الحياة الزوجية، وكذلك إذا طلقها في غير طهر، هكذا وضع الإسلام للطلاق الذي يقع قيودًا بالنظر إلى قسطه، وبالنظر إلى أهلية الزوج، وبالنظر إلى حالة الزوجة، وبذلك ضاقت الدائرة التي يقع فيها الطلاق فلا يكون له تأثير على الحياة الزوجية التي استقرت وأخذت لها من الوجود... ونريد بهذا العرض أمرين:

أحدهما: أن الطلاق في جميع صوره التي يقع فيها ليس إلا نوعًا من إعطاء فسحة للزوجين يتدبران فيها أمرهما...

أما ثاني الأمرين: فهو تحديد ما يقع به الطلاق ومالا يقع تحديدًا بينًا واضحًا عن طريق الفقه المأثور عن أئمتنا، وفيه اليسر ورفع الحرج ما يحقق سماحة الدين، ويسر الشريعة، وسيجد المصلحون فيه متى حسن النظر والاختيار والوقاية الكافية من ظاهرة كثرة الطلاق التي يزعم بعض الناس - بحسب ما يذكرون من أرقام - أنها دائرة تهدد حياة الأسر، وليس للأسر ما يهددها في ظل الفقه الإسلامي الواسع

(١) ص ١٦٤.

إلا التزمت والجمود من مذاهب معينة، تتخذ دينا يلتزم، وقانونا يتحاكم فيه الناس فيما بينهم.

يتبين مما سبق أن الفقهاء في مختلف العصور كان لهم اتجاهان مبعثهما أساسًا هو النظر إلى حكم الطلاق في الأصل على أنه هو الحظر أو الإباحة.

وقد ترتب على الاتجاه الأول إلى حد بعيد كل ما يؤدي إلى التضييق في اعتبار صحة الطلاق ونفاذه، كما يترتب على الاتجاه الثاني إلى حد بعيد أيضًا كل ما يؤدي إلى اعتبار صحة الطلاق ووقوعه.

ونقول في كل منهما: «إلى حد بعيد»، لأن كلا من الاتجاهين لم يقم على مجرد كون الأصل في الطلاق هو الحظر أو هو الإباحة، ولكن على دراسة النصوص الواردة في الكتاب والسنة وشرحها وتفسيرها على ضوء روح التشريع الإسلامي والمصالح التي يرعاها والتطبيق العملي الذي كان على عهد الرسول ﷺ وأصحابه والتابعين من بعدهم.

والواقع أن مجموع ذلك كله قد كون نظامًا دقيقًا للطلاق يضمن تمكين الزوجين من التريث في شأنه وعدم الإسراع في الوصول إلى مرحلته النهائية التي بها تنفصم عرى الزوجية، وذلك بإيجاد عدة فرص للتدبر وتقدير الأمر على ضوء المصلحة الحقيقية البعيدة عن التأثر بالمؤثرات الوقتية، ومن هنا كان تشريع الرجعة في الطلاق مرة بعد مرة، وكان تشريع الطلاق الموافق للسنة والنهي عن الطلاق الذي يخالفها، وكان تشريع التحكيم بين الزوجين وغير ذلك من كل ما من شأنه تعويق الوصول إلى النهاية المكروهة، مع محاولة الإصلاح، واقتلاع أسباب الخلاف، وكل الفقهاء والمجتهدين متفقون على ذلك، وإنما الخلاف بينهم في بعض الأحيان فرعي، أو راجع إلى اجتهاد فريق في الوقوف عند الحدود التي رسمها الشارع واعتبار الخروج عنها مبطلاً للتصرف، واحتياط فريق بالحكم بعدم بقاء حل الاستمتاع وقيام الزوجية، باعتبار أن الزوج قد استعمل حقًا من حقوقه المشروعة وهو مكلف

قاصد فلا يُعَطَّل نفاذ تصرفه وإن كان آثما في فعله.

وإذا أردنا أن نتابع هذا النظام الدقيق الذي وضعه الإسلام للطلاق، ونتابع التطورات التشريعية التي صدرت بأحكامه ومبادئه، على وجه التفصيل، فإن ذلك يقتضي منا إعداد مؤلف ضخم، ولكننا نكتفي بعرض بعض الموضوعات التي دار حولها الخلاف، واتصل بها التشريع الحديث في قوانين الأحوال الشخصية، لنبين كيف تناولها البحث، وما الذي انتهى إليه الترجيح وقام عا ء العمل قضاء وفتوى:

١ – طلاق الثلاث:

موضوع هذه المسألة قول القائل لزوجته: أنت طالق ثلاثا، وفي حكمه أيضًا من قال لها: أنت طالق اثنتين أو أربعا أو أكثر، ولذلك يعبر عنه بعضهم بقوله «الطلاق المقترن بعدد».

وقد اختلف العلماء فيه من قديم:

١– فمنهم من يقول: لا يقع به شيء أصلًا[(١)]، وذلك تمشيًا مع القاعدة التي تقرر أن كل طلاق خالف ما رسمه الشارع فلا ينعقد ولا يقع به شيء، وهذا قد خالف قوله تعالى: ﴿ **الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ** ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، كما أنه ينطبق عليه قول رسول اله ﷺ: «من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رَدّ»[(٢)].

٢– ومنهم من يقول: لا يقع به إلا واحدة رجعية[(٣)]، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ **الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ**

---

(١) ذهب إلى ذلك بعض الإمامية، وحكى عن بعض التابعين وعن ابن علية، وهشام بن الحكم، وبه قال أبو عبيدة، وبعض أهل الظاهر.

(٢) مسلم عن القاسم بن محمد ك/ الأقضية ب/ نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (٣٢٣٤).

(٣) ذهب إلى ذلك الزيدية من الشيعة، وابن تيمية وتلميذه ابن القيم من الحنابلة، وغيرهم من فقهاء المذاهب والصحابة والتابعين – انظر ص ١٦ من هذا البحث، وانظر كتاب مقارنة المذاهب للأستاذين الشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد السايس ص ١٠٦ .

مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلاَّ أَن يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ . فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ (البقرة: ٢٢٩ ، ٢٣٠).

قالوا: دلت الآية على أن الطلاق المشروع بعد الدخول نوعان:

١- الطلاق الذي لا يملك الرجل فيه الرجعة، وهو ما دل عليه قوله تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ (البقرة: ٢٣٠).

٢- والطلاق الذي يملك الرجل فيه حق الرجعة، وهو ما سبق هذه الطلقة، وقد شرعه الله مرتين، ولا يفهم العرب من كلمة «مرتين» ونحوها إلا بحصول متعاقبًا دفعة بعد دفعة[١].

وقال ابن القيم بعد أن ذكر أن الله تعالى جعل الطلاق مرة بعد مرة: «وما كان مرة بعد مرة لم يملك المكلف إيقاع مراته جملة واحدة، كاللعان[٢]»، فإنه لو قال: أشهد بالله أربع شهادات إني لمن الصادقين، كان مرة واحدة، ولو حلف في القسامة[٣]، وقال: أقسم بالله خمسين يمينًا أن هذا قاتله، كان ذلك يمينًا واحدة، ولو قال المقر بالزنا: أنا أقر أربع مرات أني زنيت، كان مرة واحدة، فمن يعتبر الأربع لا يجعل ذلك إلا إقرارًا واحدًا، وقال النبي ﷺ: «من قال سبحان الله وبحمده مائة مرة حطت عنه خطاياه ولو كانت مثل زبد البحر»، فلو قال: سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يحصل له هذا الثواب حتى يقولها مرة بعد مرة، وكذلك قوله: «من سبح لله دبر كل صلاة ثلاثا وثلاثين وحمده ثلاثا وثلاثين» – الحديث لا يكون

---

(١) ص ١١١ من مقارنة المذاهب للأستاذين: شلتوت والسايس.

(٢) هو ما يحدث حين يتهم الزوج زوجته بالزنا وليس له بينة على دعواه، ولا تصدقه الزوجة باعترافها على نفسها، وهو المقرر بقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ (النور: ٦) إلى الآيات ٩ سورة النور.

(٣) هي الأيمان التي تتوجه على المتهم بالقتل في حالات خاصة مذكورة في الفقه.

عاملا به حتى يقول ذلك مرة بعد مرة، لا يجمع الكل بلفظ واحد . .[١] .

وقد كرر ابن القيم هذا المعنى في كتبه الاخرى مستدلا به على أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع به إلا واحدة[٢] .

واستدلوا أيضًا بما رواه طاوس عن ابن عباس قال: « كان الطلاق الثلاث على عهد الرسول ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر: طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم » .

« قالوا: إن عمر رضي الله عنه فعل ذلك اجتهادا منه وقد وافقته عليه كثير من الصحابة، منهم ابن عباس – على رواية، وسبب هذا ما وجدهم عليه من مخالفة الكتاب، وقد كان النبي ﷺ يغضب لهذه المخالفة ويقول: « أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم » فحرم عليهم الرجعة إلا بعد زوج آخر، والرجعة مباح من المباحات، وليست بواجبة، فهو لم ينه الناس عن واجب، وإنما نهاهم عن مباح للمصلحة، وهي ردهم إلى ما كان عليه الناس زمن رسول الله ﷺ – أي ألزمهم بالثلاث حتى يردهم إلى ما كان عليه الناس في عهد رسول الله ﷺ من تحاشي الإقدام على هذه الصيغة غالبًا[٣] .

وهناك أدلة أخرى استدل بها أصحاب هذا الرأي ولسنا بصدد الاستقصاء.

٣– وجمهور الفقهاء يقول بوقوع الطلاق ثلاثا في لفظ واحد ثلاث طلقات، فتبين الزوجة به بينونة كبرى، ولا يحل لها أن تعود إلى زوجها إلا بعد أن تنكح زوجا غيره.

وعلى هذا الرأي أئمة المذاهب الأربعة المشهورة وغيرهم في مختلف العصور.

---

(١) أعلام الموقعين لابن القيم ص ٢٧ ج ٢ .

(٢) انظر (زاد المعاد – لابن القيم ص ٥٥ ج ٤) و (إغاثة اللهفان) .

(٣) ص ٨٣ من (بحوث في التشريع الإسلامي وأسانيد قانون الزواج والطلاق) للمغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي .

ولهم أدلتهم على ما رأوه:

ومنها القرآن الكريم أن آيات الطلاق وردت مطلقة ولم تفرق بين الواحدة وغيرها.

وأن غاية ما تدل عليه آية ﴿**الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ**﴾ أن الطلاق الذي يكون الرجل فيه أحق برد زوجته ما كان مرتين، فإن طلقها الثالثة فليس أحق بها، وهذا لا يقتضي أن الطلاق الثلاث بكلمة واحدة لا يقع أصلاً أو يقع به واحدة، وإنما يرجع في ذلك إلى السنة.

وتكلموا في حديث ابن عباس، واستدلوا بعدة أحاديث منها حديث فاطمة بنت قيس: «طلقني زوجي ثلاثا، فلم يجعل لي رسول الله سكنى ولا نفقة»[١].

قالوا: فلو أنه لم يقع أصلاً، أو وقع واحدة رجعية لما حرمها السكنى والنفقة، إلى غير ذلك.

وقد جرت بين الفريقين مناقشات كثيرة، ومن أشهر الكتب التي عنيت بذكرها وتفصيلها كتب ابن القيم: (أعلام الموقعين) و(زاد المعاد) و(إغاثة اللهفان) وإلى هذه الكتب غالبًا يرجع كل من كتب في هذا الموضوع ممن ألفوا حديثًا، وقد أستعان بها واضعوا «القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩» بتعديل بعض أحكام الأحوال الشخصية في مصر، والقوانين المماثلة التي شرعت في البلاد العربية الأخرى.

ما أخذت به القوانين الحديثة للأحوال الشخصية في مصر وغيرها من البلاد العربية في طلاق الثلاث:

كانت المحاكم الشرعية بمقتضى القوانين السابقة على القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ المشار إليه، تحكم في مسألة الطلاق الثلاث في لفظ واحد، بمذهب الجمهور، أي بإيقاعه ثلاثا، وكذلك فيمن قيد الطلاق باثنتين فإنها تحكم فيه بوقوع اثنتين.

---

(١) مسلم عن فاطمة بنت قيس ك/ الطلاق ب/ المطلقة ثلاثًا لا نفقة لها (٢٧١٥).

وذلك ان القضاء كان يجري على الراجح من مذهب الحنفية إلا فيما نص فيه بمقتضى القوانين على غير ذلك .

نعم إنه صدرت قبل قانون سنة ١٩٢٩ قوانين تشتمل على أحكام كثيرة عدل فيها مذهب أبي حنيفة، مثل قانون (يوليو سنة ١٩٢٠) الذي أخذ كثيراً من مذهب مالك، وقانون سنة ١٩٢٣ الذي يحدد سن الزواج بثماني عشرة سنة، بالنسبة للزوج، وست عشرة سنة بالنسبة للزوجة، وقد أخذ فيه برأي ابن شبرمة، وعثمان البتي، وأبي بكر الأصم، من غير فقهاء المذاهب الأربعة .

ولكن موضوعات الطلاق ظلت في هذه القوانين خاضعة لأحكام الفقه السائد على مذاهب الجمهور، ثم جاء القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ فأخذ في الطلاق الثلاث برأي الشيعة الإمامية وابن تيمية وابن القيم ولم ير الإبقاء على ما حكمت به المذاهب الأربعة في ذلك .

وفي ذلك يقول المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي : « لقد كثرت المفاسد في هذا الزمان من القول بوقوع الثلاث بكلمة واحدة، فمن الناس من يلجأ إلى القول بفساد العقد – (أي فيتحايل لمن ينطق بالطلاق ثلاثا بكلمة واحدة، حتى لا يفارق زوجته وأولاده، بأن ينظر إلى العقد الذي تم بين الزوجين فلعله يرى أنه لم يكن عقداً صحيحاً، وبذلك يقول : إن الزواج الذي وقع بين هذا الرجل وهذه المرأة لم يقع صحيحاً، وإنما وقع فاسداً لتخلف شرط من شروط العقد، وإذن فالطلاق الثلاث الذي نطق به هذا الزوج قد ورد على نكاح فاسد، فلا عبرة به، وهذه حيلة للتخلص من إيقاع الثلاث والتفريق بين الزوجين) – ومنهم من يلجأ إلى (المحلل)، وهما أمران أحلاهما مر، ومفاسد التحليل لا تخفى على أحد، وقد كتب فيها ابن القيم وشيخه فصولا طوالا، فإن رد الناس إلى ما كان عليه الأمر زمن النبي ﷺ، كما يفيد حديث ابن عباس – تزول هذه المفاسد أو تقل، وقد راعت الشريعة الإسلامية منتهى الحكمة في جعل الطلاق على ثلاث دفعات، وذلك ليجرب الرجل نفسه بعد المرة الأولى والثانية، يروضها على احتمال الصبر

والأذى، حتى إذا لم تفده التجارب ووقعت الثالثة علم أنه ليس في البقاء صبر، وأن الانفصال البات بينهما أحق وأولى، والقول بوقوع الثلاث دفعة واحدة مبطل لهذه الحكمة[1].

ولهذا جاء في المادة الثالثة من القانون المصري رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ ما يأتي:

– الطلاق المقترن بعدد لفظا أو إشارة لا يقع إلا واحدة.

وجاء في مدونة الأحوال الشخصية المراكشية ما يأتي:

– الطلاق المقترن بعدد لفظا أو إشارة أو كتابة لا يقع إلا واحداً.

وجاء في المادة الثانية والسبعين من قانون حقوق العائلة الأردني، ما يأتي:

– الطلاق المقترن بعدد لفظا أو إشارة لا يقع إلا واحدة.

وجاء في الفقرة رقم (١) من المادة السابعة والثلاثين من القانون العراقي للأحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ مثل هذا النص أيضاً.

وكذلك الأمر في قانون الأحوال الشخصية السوري.

وبذلك نرى أن القانون المصري حسم الخلاف في هذا الأمر، منذ أكثر من ثلاثين عاماً وأن أكثر البلاد العربية قد أخذت بما أخذ القانون المصري في ذلك، بل ذكر الأستاذ علاء الدين خروفه قاضي مدينة البصرة في كتابة (شرح قانون الأحوال الشخصية العراقي) : أن كافة القوانين العربية قد أخذت بما أخذ به القانون المصري، ولم يخالف منه أحد (انظر ص ٤٥٥ من الجزء الأول من الكتاب المشار إليه).

ويرى بعض العلماء المعاصرين أن هذه المادة وإن كانت فتحاً جديداً، وقد رفعت عن الناس كابوس الطلاق الثلاث، لكنها لم تمنع حيل المحتالين المحاتلين من المأذونين في إثبات الطلاق الثلاث بالإشهاد التي يلتبويها، فيتحيل المأذون بأن يكتب على لسان المطلق أنه اعترف بأن هذا الطلاق مسبوق بطلقتين قبله، ثم يكتب « وبذلك

---

(١) راجع ص ١١٤ وما بعدها من كتاب (نظام الطلاق في الإسلام للمرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر.

بانت منه بينونة كبرى» لأن بعض المأذونين لم يقتنع بصحة هذه المادة من القانون، ويعتقد أن الطلاق وقع ثلاثا باللفظ الواحد، ويتبين بوجوب التحيل لإثباته، يقدم بذلك على جريمة التزوير، ثقة منه بأن إثباتها عليه يرٍ يسير

ويقترح لإصلاح ذلك أن ينص على ما يأتي:

(المعتدة لا يلحقها الطلاق)

وذلك لأن الأدلة الشرعية قائمة على بطلان الطلقتين التاليتين للطلقة الأولى في العدة.

٢- الطلاق غير المنجز

١- إذا قال زوج لزوجته/ أنت طالق، أو أنت مطلقة، فهذا طلاق منجز، أي أنه ليس معلقًا على أصول شيء، وقد قصد به إيقاع الطلاق فورا.

وحكم هذا الطلاق أنه يقع في الحال، إذا كان صادرا من أهله، ووقع في محله.

٢- وإذا قال رجل لزوجته:

إن دخلت الدار فأنت طالق.

أو: إن لم أدفع ديني غداً فأنت طالق.

أو: عليّ الطلاق لا تخرجي من البيت.

أو: إن دخلت البيت فطلاقك علي واجب.

أو: أنت طالق أول الشهر أو أول السنة

فكل هذا طلاق معلق، أي غير منجز.

وذلك انه علق الطلاق في المثال الأول والمثال الثاني على دخولها الدار، أو على عدم دفعه الدين غداً.

والمثال الثالث يفهم منه التعليق وأن لم يصرح به لفظًا كأنه قال: إن خرجت من البيت يلزمني الطلاق.

والتعليق في المثال الرابع صريح في هذا المعنى الذي آل إليه المثال الثالث.

والمثال الخامس تعليق في المعنى أيضًا، لأنه بمثابة أن يقول: إن جاء أول الشهر أو أول العام القادم فأنت طالق.

والطلاق المعلق ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: الطلاق الذي هو في معنى اليمين، كما لو أرادت المرأة أن تذهب إلى بيت أهلها مثلاً، وأراد زوجها منعها بتهديدها بالطلاق قائلاً لها: إن ذهبت إلى بيت أهلك فأنت طالق، فهذا بمثابة أن يقول لها، والله لا تذهبين إلى بيت أهلك، غير أنه أتى بالطلاق بدل الحلف بالله، وليس له غرض في الطلاق، ولكن غرضه أن يمنعها من الذهاب إلى بيت أهلها.

ومثله من يقول لصاحبه: إن لم تتغدّ عندي اليوم فامرأتي طالق، فكأنه حلف عليه بالطلاق بدل أن يحلف بالله، ليحثه على الفعل.

وكذلك لو أراد أن يحث نفسه على فعل شيء، أو على ترك شيء، كأن يقول: إن شربت الدخان فامرأتي طالق، أو لم أسافر إلى الإسكندرية فامرأتي طالق.

فكل هذه الصيغ التعليقية، إنما هي أيمان لا يراد بها الطلاق ولكن يراد بها الحث أو المنع.

الثاني من قسمي المعلق: الطلاق على الصفة مثل أن يقول لها، وهما بصدد التفاوض على إنهاء الزوجية: إن دفعت لي مبلغ مائة جنيه فأنت طالق، أو إن أبرأتني من مؤخر صداقك فأنت طالق.

فهذا رجل له رغبة في الطلاق وغرض منه يرمى إليه، وليس مجرد تعليق يحث على شيء أو يمنع به من شيء كما يفعل الحالف بالله، وقد اصطلحوا على تسميته (بالطلاق على الصفة).

هذه هي أقسام الطلاق من جهة تنجيزه أو تعليقه، ويمكن إيجاز التطور

التشريعي الذي مر به هذا الموضوع فيما يأتي:

١- فهم بعض العلماء أن الطلاق الذي رسمه الشارع وأذن فيه هو ما كان منجزاً، فإنه لم يرد في القرآن ولا في السنة نص على جواز التطليق المعلق بالشرط، بل لعل القرآن أشار إلى أن الطلاق لا يقع إلا منجزاً حيث يقول:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلا﴾ (الأحزاب: ٢٨)، ففي هذه الآية شرط، وهو قوله تعالى: ﴿إِن كُنتُنَّ﴾ وجواب معلق على هذا الشرط وهو قوله تعالى: ﴿فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلا﴾ فهو تخيير ليس فيه تنجيز للطلاق عند وقوع الشرط، ولكن فيه وعد لهن بالتطليق إذا اخترن المتاع، ولو كان قد قال: ﴿قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا﴾ فانتن عوالق، لدل ذلك على مشروعية الطلاق المعلق. ولكنه عدل عن ذلك ليمكن أن يسرحهن سراحا جميلا إذا اخترن الحياة الدنيا وزينتها، بأن يطلقهن مستقبلات العدة، تحقيقًا لقوله تعالى في آية أخرى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ (الطلاق: ١)، فهذه الآية الأخيرة تبين أن الطلاق المشروع هو طلاق النساء في الوقت المشروع للطلاق، وهو وقت استقبال المرأة العدة، والطلاق المعلق على الشرط كثيراً ما يجر إلى إيقاع الطلاق في غير وقت استقبال العدة، وما يؤدي إلى غير المشروع لا يكون مشروعا.

وهناك أحاديث نبوية معروفة تقرر أن الطلاق المشروع – المعبر عنه عند الفقهاء بالطلاق السني، المقابل للطلاق البدعي– هو الذي يكون والمرأة مستقبلة عدتها، ومنها ما روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر بن الخطاب رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء.

فرسول الله ﷺ لم يقل له: قل لها أنت طالق إذا استقبلت العدة، لأن ذلك

ينافي الحكمة التي يعدها الشارع من إعطاء فرصة للزوجين في مراحل الحيض، والطهر مرة بعد مرة، لعلهما أن يصلحا من أمرهما فلا يكون الطلاق الذي يكرهه الله.

وبذلك يكون الطلاق المعلق على الشرط غير جائز،وغير مشروع، إلا ما دل الدليل على جوازه وصحته فعل التطليق على مال وهو الخلع.

وقد روى هذا عن علي، وشريح، وطاوس، وعطاء، وأبي ثور، وإليه ذهب أهل الظاهر، وهو مذهب الشيعة الإمامية.

٢- ويرى جمهور أهل المذاهب، ومنهم الأئمة الأربعة والزيدية جواز التعليق، على اختلاف بينهم بالنسبة لأنواعه.

ولهم على ذلك أدلتهم، وقد ناقشهم مخالفوهم فيها، ومن أراد تفصيل ذلك فليرجع إلى مثل كتاب زاد المعاد لابن القيم.

٣-وقد كان العمل في مصر وشقيقاتها العربيات على رأي الجمهور، وهو اعتبار الطلاق المعلق بشرط واقعًا إذا تحقق الشرط، دون تفرقة بين ما كان على سبيل اليمين، وما كان طلاقًا على الصفة، حتى صدر القانون رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ فنص في المادة الثانية منه على ما يأتي:

(لا يقع الطلاق غير المنجز، إذا قصد به الحمل على فعل شيء أو تركه لا غير).

وقد تضمنت هذه المادة:

١- إيقاع الطلاق المنجز بدون قيد ولا شرط.

٢- إيقاع الطلاق المضاف إلى زمن مستقبل، مثل أنت طالق أول الشهر أو أول العام.

٣- وإيقاع قسم من المعلق وهو الطلاق على الصفة، مثل إن دفعت إليَ مائة جنيه مثلاً فأنت طالق.

٤– إلغاء اليمين بالطلاق، وهو على الطلاق لأفعلن كذا ونحو ذلك.

٥– إلغاء قسم من المعلق هو الذي في معنى اليمين مثل إن فعلت كذا فانت طالق، وهو لا يقصد إلا الحمل على تركه، أو إن لم تفعلي كذا وهو لا يقصد إلا الحمل على فعله.

وما قرره هذا القانون من إلغاء اليمين بالطلاق هو رأي طائفة من أصحاب الشافعي، كالقفال، وصاحب التتمة، ورأي داود وأصحابه، ورأي طائفة من المالكية في بلاد المغرب، وإنه كان يفتى به في فارس والعراق والشام ومصر والجزيرة وخراسان، في زمن ابن تيمية، كما نص عليه، وأن الذين كانوا يفتون به كثيرون من علماء المذاهب الأربعة وغيرهم، وإن لم يكن هذا هو رأي جمهورهم.

وأما ما قرره من إلغاء الطلاق المعلق على شرط بقصد الحمل على الفعل أو الترك، فقد بني على أن هذا النوع من التعليق هو في معنى اليمين، وإن لم يكن بلفظ «عليّ الطلاق» أو «يلزمني الطلاق» وأخذ فيه برأي الظاهرية، والإمامية، وما اختاره ابن القيم وشيخه ابن تيمية.

وقد وقفت القوانين الحديثة في الشقيقات العربية موقف القانون المصري المشار إليه تقريباً:

فجاءت المادة السادسة والثلاثون من القانون العراقي تقول:

(لا يقع الطلاق غير المنجز، أو المشروط، أو المستعمل بصيغة اليمين)

وهذا النص أكثر توسعًا فيما لا يقع من المعلق، فقد شمل إلغاء كل معلق، أو مشروط، أو صيغة لليمين، بينما القانون المصري يقرر وقوع المعلق الذي هو على الصفة، وهو ما للمطلق فيه وطر وغرض يقصده سوى الحمل على فعل شيء أو تركه.

وجاء في الفصل الخمسين من مدونة الأحوال الشخصية المراكشية ما يأتي:

(الحلف باليمين، أو الحرام لا يقع به الطلاق)

وجاء في الفصل الثاني والخمسين منها ما يأتي :

(الطلاق المعلق على فعل شيء أو تركه لا يقع)

وهو نص دال على التعميم في عدم الوقوع بالتعليق أيا كان نوعه .

وجاء في المادة السبعين من قانون حقوق العائلة الأردني ما نصه :

(لا يقع الطلاق غير المنجز إذا قصد به الحمل على فعل شيء أو تركه)

وفي المادة الحادية والسبعون فيه :

(عليّ الطلاق، وعليّ الحرام، وأمثالها، لا يقع بها الطلاق، مالم تتضمن صيغة الطلاق مخاطبة الزوجة وإضافته إليها) .

وجاء في المادة التسعين من قانون الأحوال الشخصية السوري ما نصه :

(لا يقع الطلاق غير المنجز إذا لم يقصد به إلا الحث على فعل شيء، أو المنع منه، أو استعمل استعمال القسم لتأكيد الإخبار لا غير) .

ويرى بعض العلماء المعاصرين أنه يجب تعديل المادة الثانية من القانون المصري رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ تعديلا يؤدي إلى تحقيق ما يأتي :

– الطلاق المعلق بجميع صوره وألفاظه لا يقع به شيء أصلا . (وهذا ما أخذ به القانون العراقي) .

– اليمين بالطلاق لغو ولا يقع به شيء . (وأقرب عبارة لهذا هي عبارة القانون العراقي أيضا) .

٣– طلاق السكران والمكره

١– في الحديث الشريف عن رسول الله ﷺ أنه قال : « رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل » .

وفي رواية: «وعن الصبي حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق».

وفي رواية أخرى: «وعن الصبي حتى يحتلم» وهذا الحديث رواه احمد، والأربعة إلا الترمذى، وصححه الحاكم، وأخرجه ابن حبان.

ويدل هذا الحديث صراحة على أن المجنون لا يصح طلاقه كما لا يصح طلاق النائم والصبي.

ولذلك يقول ابن قدامه: أجمع أهل العلم على أن زائل العقل بغير سكر أو ما في معناه لا يقع طلاقه، ثم اختلف الفقهاء في طلاق السكران - بسبب المعصية - على قولين:

الأول: أنه لا يقع، وإليه ذهب عثمان، وجابر، وزيد، وعمر بن عبد العزيز، وجماعة من السلف، وهو مذهب أحمد، وأهل الظاهر.

والثاني: أنه يقع، وذلك يروى عن علي وابن عباس وجماعة من الصحابة، وعن الهادي، وأبي حنيفة، والشافعي، ومالك.

وقد استدل القائلون بعدم الوقوع، بالحديث الذي ذكرناه، قالوا: لأن العلة في عدم مؤاخذة المجنون في الحديث هي زوال العقل، فلا يصح تكليفه، وهذه العلة متحققة في السكران، لأنه زائل العقل، فهو غير مكلف، وقد انعقد الإجماع على أن شرط التكليف العقل.

كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ**﴾ (النساء: ٤٣)، فالله تعالى يجعل قول السكران غير معتبر، لأنه لا يعلم ما يقول، فيدل ذلك على عدم اعتبار قوله في الطلاق.

واستدل القائلون بوقوع طلاق السكران بهذه الآية نفسها حيث قالوا إنها نهي عن قربان الصلاة حال السكر، والنهي يقتضي إنهم مكلفون حال سكرهم، والمكلف يصح منه إنشاء الطلاق، وأجيب: بأن الآية خطاب لهم حال صحوهم،

ونهي لهم قبل سكرهم، وفي تفسيرها يقول صاحب المنار:

«إن الخطاب موجه إلى المسلم قبل السكر بأن يجتنبه إذا ظن أنه ينتهي به إلى التلبس بالصلاة في أثنائه فهو أمر بالاحتياط واجتناب السكر في أكثر الأوقات» (تفسير المنار جزء ٥ ص ١١٣).

كما استدل القائلون بالوقوع بأدلة أخرى ناقشهم فيها مخالفوهم.

ومن ذلك يعلم أنه لم يرد نص من كتاب أو سنة بوقوع طلاق السكران، ويعلم أن المسألة خلافية، وقد وجد الخلاف فيها في عهد التابعين ومن بعدهم، وليس للصحابة فيها رأي إلا ما روى عن عثمان وغيره بعدم الوقوع على ما ذكرنا، ويوجد في كل مذهب من المذاهب الأربعة رأيان: رأي بالوقوع، ورأي بعدمه.

وكذلك اختلف السلف في طلاق المكره:

فجمهور العلماء يرون أنه لا يقع، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ١٠٦). فيقول الشافعي: إن الله لما وضع الكفر عمن تلفظ به حال الإكراه، فكذلك يسقط عن المكره ما دون الكفر. ويقول عطاء: الشرك أعظم من الطلاق أي فإذا وضع عن المكره، فوضع الطلاق عنه أولى. لأن الأعظم إذا سقط، سقط ما هو دونه بطريق الأولى (راجع سبل السلام ج ٣ ص ١٧٧).

وقد أخرج ابن ماجه، وابن حبان، والدارقطني، والطبراني، والحاكم في المستدرك، من حديث ابن عباس، وحسنه النووي كما جاء في نيل الأوطار: أن رسول الله ﷺ قال: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه».

وهذا الرأي مروي عن علي، وعمر، وابن عباس، وابن عمر، والزبير، والحسن البصري، وعطاء، ومجاهد، وطاوس، والأوزاعي، والقاسمية، والناصر، والمؤيد بالله، ومالك، والشافعي، كما ذكره صاحب نيل الأوطار.

- ومن الفقهاء من يرى أن طلاق المكره يقع، ويستدلون على هذا ببعض الأحاديث التي لا تنهض من جهة السند ولا من جهة الدلالة.

كالذي روى من أن رجلا جلست امرأته على صدره، وجعلت السكين على حلقه، وقالت له طلقني أو لأذبحنك، فناشدها الله تعالى: فأبت، فطلقها ثلاثا، فذكر ذلك للنبي ﷺ فقال: «لا قيلولة في الطلاق» أي لا قالة فيه، فلابد من وقوعه. وينقد ابن حزم هذا الخبر فيقول: إنه مروي عن صفوان، وصفوان منكر الحديث، وفي طريقه الغازي بن جبلة، وهو مغموز، فهو خبر في غاية السقوط.

وكذلك نقد ابن حزم حديثًا آخر يقول: «كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه المغلوب على عقله» فقال ابن حزم: هذا الخبر الثاني شر من الأول، لأنه مروى عن عطاء بن عجلان، وهو مذكور بالكذب.

ومن أدلتهم أيضًا أنهم قالوا: «إن الفائت بالإكراه إنما هو الرضا، أما قصد اللفظ والنطق به فموجود، وليس الرضا بشرط، وذلك كطلاق الهازل فإنه واقع مع أن الرضا منه غير موجود».

ورد ذلك بأن المكره مخير بين الطلاق وإن لم يصبه ضرر لا يقدر عليه، قد يصل إلى الموت فهل يقاس بالهازل الذي يملك نفسه.

- وقد رجح القانون المصري رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ رأي القائلين بعدم وقوع طلاق السكران والمكره.

فجاء في المادة الأولى منه ما نصه:

(لا يقع طلاق السكران والمكره).

- كما جاء في الفصل التاسع والأربعين من القانون المراكشي ما نصه:

(لا يقع طلاق السكران الطافح، والمكره، وكذلك الغضبان إذا كان مطبقًا أو اشتد غضبه.

– وجاء في المادة الثامنة والستين من قانون حقوق العائلة الأردني ما نصه:

(طلاق السكران، وطلاق المدهوش، والطلاق الواقع بالإكراه غير معتبر)

– ونصت المادة التاسعة والثمانون من القانون السوري على ما يأتي:

(لا يقع طلاق السكران، وطلاق المدهوش، ولا المكره).

– ونصت المادة الخامسة والثلاثون من القانون العراقي على أنه (لا يقع طلاق السكران والمجنون والمعتوه والمكره ومن كان فاقد التمييز من غضب ومصيبة مفاجئة، أو كبر أو مرض).

وواضح أن القوانين المذكورة تزيد على القانون المصري، حالات أخرى لا يقع فيها الطلاق، وهي حالات: الجنون، والعته، والدهش، والغضب، والمصيبة المفاجئة، والشيخوخة، والمرض.

ولكل حالة من هذه الحالات توجيهها الفقهي.

وإنما لم ينص القانون المصري على هذه الحالات اكتفاء برجوع القاضي إلى الفقه في شأنها، لأن معظمها يرجع التقدير فيه إلى القضاء، فليس الغضب في مرتبة واحدة ولا الدهش، ولا المرض، ولا كبر السن، ولا المصيبة المفاجئة، ليس شيء من ذلك بمحدود حتى ينص عليه في القانون، فالغضب مثلاً كما يقول ابن القيم على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يحصل له مبادئ الغضب، بحيث لا يتغير عقله ويعلم ما يقول ويقصده وهذا لا إشكال فيه.

والثاني: أن يبلغ لنهاية فلا يعلم ما يقول ولا يريده، فهذا لا ريب أنه لا ينفذ شيء من أقواله.

الثالث: من توسط بين المرتبتين، بحيث لم يصر كالمجنون، فهذا محل النظر (ابن عابدين ج ٢ ص ٤٦٣).

وإذا كان الأمر في الغضب على هذه المراتب المختلفة فقد ترك القانون النص عليه، واكتفى في شأنه بما ورد في الفقه، الذي يرجع إليه حين لا يرد في القانون نص.

ويقال مثل ذلك في الأحوال الأخرى .

والقوانين التي نصت على هذه الأحوال تحتاج أيضًا في تطبيقها إلى النظر والتقدير من القضاء، والرجوع إلى الفقه وإلى واقع حال المطلق لضبط النظر والتقدير.

ومن ثم لا نرى كبير فائدة في النص على ما نصت عليه زيادة على ما ورد في القانون المصري.

هذه أهم الموضوعات التي يظهر فيها أثر التطور التشريعي، فيما بين الفقهاء، متقدميهم ومتأخريهم، وفيما انتهى إليه التشريع القانوني المستند إليهم في عصرنا الحاضر، ولم نقصد استيعاب كل موضوع، ولا التوسع في ذكر التفصيلات والأدلة، ولكن قصدنا ما يكون به التوضيح، وبالله التوفيق.

٤ - أحكام أخرى تتصل بالطلاق:

بقيت بعد ذلك أحكام من شأنها أن تحد من كثرة الطلاق: وأهمها:

١ - الإشهاد على الطلاق:

أصل هذه المسألة قوله تعالى في سورة الطلاق: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِن بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا، فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ** ﴾ (الطلاق: ١، ٢).

فقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ راجع إلى الطلاق وإلى الرجعة معا.

والأمر فيه للوجوب، لأنه ليس هناك قرينة تصرفه عن الأصل.

فمن أشهد على الطلاق فقد أتى بالطلاق على الوجه المأمور به شرعًا، وكذلك الرجعة.

ومن طلق أو راجع دون إشهاد فقد تعدى حدود ما أنزل الله في هذه الآية.

بذلك يقول ابن عباس، وعطاء، وهو أحد قولين للشافعي، وأحد قولين للإمام أحمد.

وذهب الشيعة إلى وجوب الاشهاد على الطلاق وإن هذا الاشهاد ركن من أركانه، فمن لم يشهد ذوي عدل على طلاقه فهو لغو كأن لم يكن.

فلو أخذ بهذا الحكم لخفت كثيراً من مآسي الطلاق إذ أن الغالب على طبائع الناس أنهم يتحرجون من حضور مجلس طلاق ليشهدوا عليه، فيكون من هذا فرصة جديدة أمام الزوجين للتريث حتى يوجد من يشهد، فلعل الله يحدث بعد ذلك أمراً يعود به إلى الزوجين الصفاء.

٢- بطلان الطلاق في الحيض:

وهذه مسألة يختلف فيها العلماء، والمذاهب الأربعة تحكم بوقوع الطلاق في الحيض، ولكن هناك كثيراً من العلماء يرى عدم وقوعه، ويستدلون على رأيهم هذا بأدلة كثيرة، لا نطيل بذكرها، حيث لا يتسع لها المقام. ولكنها أدلة قوية يمكن التعويل عليها، فيكون من ذلك تخفيف آخر لمشكلة الطلاق.

٣- وجوب المتعة للمطلقات:

١- بقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿لاَّ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٦).

﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إَلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى

﴿ وَلاَ تَنسَوُاْ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة: ٢٣٧).

وهاتان الآيتان تدلان على أن المطلقة قبل الدخول:

- إذا لم يسم لها المهر كان لها المتعة حسب وسع الزوج.
- وإذا سمى لها المهر كان لها نصفه.

وفي ذلك اتجاه واضح إلى تعويض المرأة المطلقة بعد أن تهيأت للزواج ثم حرمت من هذا الزوج فلم يتم دخوله بها. بل يرى بعض العلماء أن التي سمى لها المهر يرغب الشارع في إعطائها المهر كله لا نصفه فقط على سبيل الاستحباب، وذلك أن يفسر الموصول في قوله تعالى: ﴿ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ بالزوج المطلق، ويقول إن الله تعالى يرغبه في أن يعفو عن حقه في أخذ نصف المهر، أي يتنازل عنه، ويعطيها المهر كاملاً، وقد يؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿ وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلاَ تَنسَوُاْ الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ﴾ فإن الأنسب توجيهه إلى الأزواج، لا إلى المطلقات، ولا إلى أولياء الزوجات.

وقد أسند هذا الرأي إلى علي، وشريح، وسعيد بن المسيب، وأختاره أبو حنيفة، والشافعي في مذهبه الجديد.

وقد روى الدارقطني عن جبير بن مطعم إنه تزوج امرأة من بني نصر فطلقها قبل أن يدخل بها، فارسل إليها بالصداق كاملاً، وقال: أنا أحق بالعفو منها - قال الله تعالى: ﴿ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ .

وأيدوا ذلك بحديث رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ولي عقد النكاح هو الزوج»[1] .

٢- ويقول الله جل شانه في سورة الاحزاب: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾ (الاحزاب: ٤٩).

وظاهر هذه الآية أن المطلقة قبل الدخول لها المتعة، ولم تقيد بعدم تسمية المهر.

وبذلك تكون المتعة لها ولو سمى لها المهر، فهي شيء آخر غير المهر.

---

(١) راجع ص ٢٢ من كتابنا (مناهج التفكير في الشريعة الإسلامية).

فمن رأى حمل هذه الآية المطلقة على الآية المقيدة حكم بأن غير المدخول بها التي سمى لها المهر ليس لها متعة، وإنما متعتها الواجبة هي نصف المهر المسمى.

ومن رأى حمل الآية المقيدة على الآية المطلقة، قال أن المطلقة على عمومها، والمقيد داخل في المطلق كفرد من أفراده، وبذلك حكم بأن التي سمي لها المهر، لها متعة أيضاً سوى نصف المهر.

وكل ذلك في غير المدخول بها.

٣- وقال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢٤١).

وفي سورة الأحزاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ (الأحزاب: ٢٨).

والآية الأخيرة تدل على المتعة للمدخول بها.

والآية التي أوردناها قبلها تدل على أن المتعة عامة لكل مطلقة.

ولهذا يرى ابن حزم أن المتعة حق لكل مطلقة لا فرق بين مدخول بها، وغير مدخول بها.

ويرى بعضهم أن المتعة واجبة لكل مطلقة إلا التي سمي مهرها ولم يدخل بها، فإن نصف المهر متعة لها تغني عن فرض متعة أخرى، ويجمع بذلك بين النصوص وهو مذهب الشافعي، وقول لأحمد، واختاره ابن تيمية[١].

بهذا يتبين أنه يمكن النظر في تقرير تعويض للمطلقات استنادا إلى ما تقدم.

فيكون ذلك جبراً للمرأة المطلقة التي فرض عليها زوجها الطلاق، وفوّت عليها الطمأنينة في بيت الزوجية، ولاسيما إذا كبرت سنها وفات شبابها.

كما يكون في ذلك أيضاً ردع للأزواج عن الإقدام على الطلاق إلا بحساب.

* * *

---

(١) انظر ص ١٢٤ - ١٢٥ من كتاب (نظام الطلاق في الإسلام) للمرحوم الشيخ أحمد محمد شاكر.

البحث الثاني عشر
رأي جديد في تعدد الزوجات

هذا البحث يعالج النقط الآتية:

١- الشريعة الإسلامية تبيح تعدد الزوجات بشرط الأمن من الجور، وهذا الشرط مقرر بالإجماع أخذاً من قوله تعالى: ﴿ **فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً** ﴾ (النساء: ٣).

فهل هذا هو الشرط الوحيد لإباحة التعدد؟ أو هناك شرط آخر؟ وإذا كان هناك شرط آخر، فما هو؟ وما دليله؟.

٢- معروف أن رسول الله ﷺ كان متزوجاً بعدد من النساء، وان من أصحابه رضي الله عنهم من تزوج بأكثر من واحدة، وأنهم كانوا يستبيحون التعدد في عهده ومن بعده، فهل كانوا في ذلك متقيدين بالشرط المعروف المجمع عليه فقط، أو به وبالشرط الآخر أيضاً؟ وما دليل ذلك؟.

٣- هل يبيح الإسلام أن يتدخل ولي الأمر للتثبت من تحقق ما شرطه الله في إباحة تعدد الزوجات، ليرتب على ذلك: الإذن به للأفراد، أو عدم الإذن؟.

٤- معروف أن رسول الله ﷺ كان له تسع نساء حين نزل حكم القرآن بالاقتصار على أربع، وأنه كان يأمر من عنده أكثر من أربع، ومن أسلم وتحته أكثر من أربع، أن يفارق ما زاد.

فلم لم يطبق هذا التشريع على نفسه فيفارق ما زاد على الأربع من زوجاته؟.

هل هذه خصوصية له كما يقولون؟ ولم؟.

تمهيد:

لا نزاع بين المسلمين في أن الشريعة الإسلامية تقر مبدأ «تعدد الزوجات إلى أربع» وإنها بإقرار هذا المبدأ تخالف ما عليه المسيحيون في هذا الشأن الاجتماعي الهام مخالفة أساسية.

وقد صار هذا المبدأ معلومًا من الدين الإسلامي بالضرورة، أي يستوي في العلم به جميع المسلمين لا فرق بين خاصتهم الذين يعلمون الأحكام من أدلتها التفصيلية، وعامتهم الذين يعلمونها عن طريق التقليد والثقة بما يقوله الأئمة وأهل الفقه.

وذلك لورود القرآن الكريم والسنة المطهرة به، ولقيام العمل عليه من الرسول ﷺ، وأصحابه وتابعيهم وسائر المسلمين في مختلف الأزمنة والأمكنة والمذاهب الإسلامية إلى يومنا هذا.

وإذن فهذا المبدأ يعتبر في منزلة الأصول التي لا تقبل الخلاف، ولا تكون محلاً للاجتهاد، بل تلتحق بالقطعيات الثابتة يقينًا وورودًا ومعنى.

هذا كله في مبدأ «تعدد الزوجات إلى أربع» وليس كلامنا في هذا المبدأ، وما ينبغي لنا أن نتكلم عنه إلا من جهة بيان حكمة الإسلام في تقريره، وصلاح أمر المجتمعات عليه، وما يتصل بذلك من رد الشبه والمطاعن التي توجه إلى الإسلام ورسوله الكريم ﷺ من أجله.

ولكن وراء هذا المبدأ القطعي أمورًا قابلة للنظر والاجتهاد، وقد كثر الكلام فيها، وتعددت وجهات النظر، فأردت بهذا البحث أن أدلي بدلوي، وأن أحقق هذه الأمور على قدر جهدي، معتمدًا على الحجة المستمدة من كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ.

(١)

دراسة لآية التعدد في سورة النساء

لم يتحدث القرآن الكريم عن « تعدد الزوجات » بعبارة تفيد حكمه التشريعي إلا في موضع واحد هو الآية الثالثة من سورة النساء، وإن كان الحديث عنه كمبدأ مقرر قد جاء في غير هذا الموضع.

ولما كنا بصدد تكييف الصورة التشريعية التي أبيح بها التعدد إلى أربع، ولسنا بصدد مبدأ التعدد نفسه، فإن الذي يعنينا هو آية النساء، لأنها هي المادة التي يستند إليها التشريع، والتي يتبين من نصها ما إذا كان التعدد مباحًا إباحة مطلقة، أو إباحة مقيدة.

يقول الله تعالى:

﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ ﴾ (النساء: ٣).

وأول ما يلاحظ: أن هذه الآية جاءت بين أحكام اليتامى، فقد سبقت بالأمر – في الآية الثانية – بإيتاء اليتامى أموالهم، والنهي عن صور اغتيالها، إذ تقول: **﴿ وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُواْ الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيراً ﴾** (النساء: ٢)، وجاء بعدها طائفة من أحكام اليتامى والسفهاء، ترجع إلى حفظهم في أموالهم وفي أنفسهم وارتسام النوايا الصالحة في جميع شئونهم، والتحذير من أكل أموالهم ظلمًا – اقرأ في ذلك الآيات من الخامسة التي تقول: **﴿ وَلاَ تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا ﴾** (النساء: ٥)، إلى الآية العاشرة التي تقول: **﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً ﴾** (النساء: ١٠).

ومجيء حكم التعدد بين هذه الأحكام يجعلنا نتساءل:

لم جاء هذا الحكم الأساسي الذي له هذا الشأن الهام في المجتمع عرضا أثناء الحديث عن غيره ؟.

ولم جاء بين أحكام اليتامى بالذات ؟.

وشيء آخر نلاحظه في نص هذه الآية، وهو مجيء هذا الحكم جوابًا لشرط، والشأن ألا يتحقق المشروط إلا مع تحقق الشرط، لارتباط بينهما لاحظه المتكلم.

ولكن هذا الشرط يبدو غريبًا عن المشروط، فما هي العلاقة المعنوية بين «خوف عدم الإقساط في اليتامى» وإباحة تزوج ما طاب من النساء «مثنى وثلاث ورباع»؟.

هذه ثلاث ملاحظات، أو ثلاثة أسئلة، لا نكون مسرفين إذا قلنا: إنه ما من باحث منصف لنفسه، حريص على الاقتناع القلبي إلا بدت أمامه، وكان عليه قبل كل شيء أن يدرسها.

فتعال معي – أيها القارئ – إلى المفسرين، لنرى ما يسوقونه من الآراء والروايات في هذه الآية، فلعله يلقي ضوءًا يعيننا على ما نريد من فهم الأمر فهمًا واضحا صحيحًا.

أشهر الآراء:

(أ) رأي عائشة:

في الصحيحين وغيرهما عن عروة بن الزبير أنه سأل خالته عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها عن هذه الآية فقالت: يا ابن أختي. هذه اليتيمة تكون في حجر وليها يشركها في مالها، ويعجبه مالها وجمالها، فيريد أن يتزوجها من غير أن يقسط لها في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن، ويبلغوا بهن أعلى سُنَتِهن في الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب

لهم من النساء سواهن – قال عروة: قالت عائشة: ثم إن الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية فيهن، فأنزل الله عز وجل: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاء قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاء الَّلاتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾ (النساء: ١٢٧)، قالت: والذي ذكر الله أنه يتلى عليكم في الكتاب الآية الأولى التي قال فيها: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء ﴾ (النساء: ٣)، قالت عائشة: وقول الله في الآية الأخرى: ﴿ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾ (النساء: ١٢٧)، رغبة أحدكم عن يتيمته التي تكون في حجره حين تكون قليلة المال والجمال، فنهوا أن ينكحوا ما رغبوا في مالها وجمالها إلا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن[١] – أهـ.

هذه هي الرواية الأولى التي يوردها المفسرون حين يشرعون في تفسير هذه الآية، وهي رواية قوية السند، رواها البخاري، ومسلم، والنسائي، والبيهقي، وابن جرير، وابن المنذور، وابن أبي حاتم، وكما ثبت معناها عند أهل السنة، ثبت عند الإمامية فقد ذكر العلامة الطبرسي في كتاب «مجمع البيان، لعلوم القرآن» هذه الرواية عن عائشة، ثم قال: وروى ذلك في تفسير أصحابنا، وقالوا: إنها متصلة بقوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاء ﴾ ...الآية، وبه قال الحسن، والجبائي، والمبرد[٢] أهـ.

ولذلك يميل المفسرون إلى قبول هذه الرواية، ويفسرون الآية على هداها.

وجملة ما جاءت به هذه الرواية هو ما يأتي:

(١) أن الله تعالى ينهى «الأوصياء» عن التزويج باليتيمات إذا خافوا عدم الإقساط إليهن.

(٢) وان عدم الإقساط مقصود به عدم إعطائهن أعلى سنتهن في الصداق.

---

(١) البخاري عن عائشة ك/ الشركة ب/ شوكة اليتيم وأهل الميراث (٢٣١٤).

(٢) ص ٥ من الجزء الثالث من كتاب "مجمع البيان" طبع مطبعة العرفان بصيدا (لبنان) سنة ١٩٣٥م.

(٣) وأن المراد باليتامى في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى﴾ إنما هو اليتيمات، والمراد بالنساء في قوله جل شأنه: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء﴾ إنما هو غير اليتيمات، وتقدير الكلام: وإن خفتم - أيها الأوصياء - ألا تقسطوا في اليتيمات اللواتي تحت ولايتكم بالا تعطوهن أعلى سنتهن في الصداق إذا رغبتم في التزوج منهن، فالتمسوا نكاح ما طاب لكم من النساء غيرهن، اثنتين اثنتين أو ثلاثًا ثلاثًا، أو أربعًا أربعًا ... الخ - قال ربيعة: أي اتركوهن فقد أحللت لكم أربعًا فوسعت عليكم في غيرهن حتى لا تظلموهن، وهذا كما لو قال قائل: النساء غيرهن كثير، ولكم أربع إن شئتم، فدعوا هؤلاء والتمسوا غيرهن.

(٤) وأن هناك اتصالا بين هذه الآية وقوله تعالى فيما يأتي من سورة النساء: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاء﴾ وذلك أن قوله: ﴿وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاء﴾ المراد به هو: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ ...﴾ الخ.

(٥) وأن المراد بقوله تعالى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ هو الرغبة عنهن،لا الرغبة فيهن.

(٦) ولم تتعرض هذه الرواية لبيان المراد بقوله تعالى: ﴿اللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾، وقد رويت عن عائشة رواية عند تفسير هذه الآية تقول: إن المراد بذلك عدم إيتائهن صداقهن الذي وجب لهن[١] ، وهذا يتمشى مع رأيها في قوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى﴾ لأنها جعلت عدم الإقساط هو الرغبة في عدم إعطاء اليتيمة صداقها.

هذا هو رأي أم المؤمنين عائشة، وقد أخذ به أكثر المفسرين، لقوة سنده كما بينا، ولقوة معناه فيما يرون.

---

(١) راجع تفسير «روح المعاني للألوسي» ص ١٤٤ ج ٥ طبع إدارة الطباعة المنيرية بمصر. وتفسير «مجمع البيان» للطبرسي ص ١١٨ طبع صيدا.

نقدنا لهذا الرأي:

ونحن نرى أن هذا مع قوة سنده، ليس قويًا من جهة المعنى، وانه يرد عليه اعتراضات كثيرة سنبينها، ولا ينبغي أن يفهم أن كون هذا الرأي لعائشة رضي الله عنها يحول بين الباحث ونقده، فإنها لم تنسب ذلك إلى رسول الله ﷺ، ولم ترو لنا نصًا عن الرسول ﷺ نقف عنده، ونحمل المعنى في الآية عىى ما حمله عليه، ولا حجة لقول أحد من الناس في مثل هذا الصدد إلا لقول رسول الله ﷺ، وقد اختلف الصحابة أنفسهم في تفسير هذه الآية، وروى عنهم ما يخالف تفسير عائشة، فما علينا نحن أن نخالفها أيضًا إذا تبين لنا أن وجه الحق في غير ما تقول مع إجلالنا لمقامها العظيم، رضي الله عنها.

وهذه هي الاعتراضات:

(١) إذا كان الغرض نهي «الأوصياء» عن ظلم اليتيمات بالزواج منهن دون إعطائهن مهر مثلهن: فإن أسلوب التعبير عن ذلك، إما أن يكون نهيًا صريحًا عن هذا بأن يقال مثلاً: لا تبخسوا اليتيمات مهورهن، أو إيجابيًا صريحًا لحقهن في ذلك بأن يقال مثلا: آتوهن مهورهن كاملة، أم أن يقال لإفادة هذا المعنى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ ....﴾ الخ، فهذا بعيد.

أولا: لأنه ليس نهيًا مباشرًا عن عدم الإقساط في اليتيمات، والغرض المسوق له الكلام في الآيات كلها يقتضي أن يعبر عن ذلك بأسلوب النهي المباشر، إذ المراد تشريع ما يحفظ على اليتامى أموالهم.

ثانيًا: لأن كلمة «تقسطوا» لا تختص بالإقساط في دفع المهور فحسب، فالإقساط هو القيام بالقسط في كل شيء، وهو الذي جاء التعبير عنه في الآية الاخرى بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُومُواْ لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ﴾، فحمله على ناحية معينة هي ناحية المهر تحكم، وما أبعد المهر عن أن يكون له هذا الاعتبار القوي في

نظر المشرع حتى إنه من أجل المحافظة على إيصاله كاملا غير منقوص ليتيمة تخطب، يصرف الأكفاء عنها، ويفتح باب التعدد من غيرها صيانة لبعض مالها، وهل هذا يتفق وروح الإسلام الذي يتجلى في مثل قوله ﷺ: «التمس ولو خاتمًا من حديد»[1].

وهنا نأتي بموضوع موجز على سبيل الاستطراد، وهو أنهم يروون أن عمر رضي الله عنه كان يخطب على المنبر ذات يوم فنهى عن التغالي في مهور النساء، فقالت له امرأة: يا عمر إن نهيك هذا ينافي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ (النساء: ٢٠)، فقد أباح الله تعالى أن يكون المهر قنطارًا، فكيف تنهى عن المغالاة مع هذا، فرجع عمر عن نهيه وقال: كل الناس أفقه منك يا عمر حتى النساء، وفي رواية: أصابت امرأة وأخطأ عمر! وأقول: إن هذه الحجة التي روى أن المرأة احتجت بها ما هي إلا مغالطة، فإن القرآن الكريم ليس بصدد تحديد المهر، وبيان أعلاه أو أقله في هذه الآية، وإنما هو بصدد نهي الأزواج عن الطمع في مهور أزواجهم بالغة ما بلغت إذا أرادوا استبدال زوج مكان زوج، فأتى بهذه الصورة على سبيل المبالغة حتى لا يظن أن عظم المهر مبرر للطمع في بعضه، فهي صورة فرضية يكمل بها معنى النهي، ولا تدل على رضا المشرع بها، وكل ما تدل عليه هو صحة العقد على المهر المغالى فيه، وشتان بين الصحة وما يؤثره المشرع ويحبه للمصلحة والتخفيف عن الناس، ونهيهم عن كل ما يصعب عقد الزواج. وشبيه بهذا ما روى من قوله ﷺ: «من بنى مسجدًا ولو كمفحص قطاة بنى الله له قصرًا في الجنة»، فإن هذه مبالغة في ترتب الجزاء حتى على المسجد الصغير، ولا يجيء في الحسبان أن يرغب الناس في إنشاء مساجد منها ما هو قدر مفحص قطاة! وإذن فالنظرية التي جاءت بها هذه الرواية على لسان عمر بن الخطاب نظرية سليمة متفقة مع روح الإسلام في التيسير، ومع حبه لقيام عقد الزوجية، وترغيبه فيها، أما قول المرأة ففيه من المغالطة مالا يخفى

(١) البخاري عن سهل بن سعد ك/ النكاح ب/ عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح (٤٧٢٧).

على مثل عمر في قوة تفكيره. وعمقه الفقهي، ولذلك لا أميل إلى تصديق هذه القصة، وأرجح أنها من القصص المصنوعة لغرض معين قد يكون هو بيان إنصاف عمر، وسرعة رجوعه إلى الحق، وما أغناه عن التصيد له لو كانوا يعلمون.

هذا هو الاستطراد الذي أردناه، وليس غريباً عن الموضوع، فإنما نريد به أن نبين رأينا في أن المهر إن زاد أو نقص ليس له في نظر المشرع هذه الأهمية التي تجعله يفتح باب التعدد باثنتين وثلاث وأربع من أجله، أو من أجل كماله.

ونعود بعد هذا إلى باقي ما يرد على رواية عائشة رضي الله عنها من اعتراضات:

ثالثاً: لأن لفظ «اليتامى» شامل للذكر والأنثى، وعائشة رضي الله عنها تجعل المراد به في الآية هو الإناث، أي اليتيمات ليلتئم لها القول بأن الخوف من عدم الإقساط إنما هو عند رغبة الوصي في نكاح يتيمته دون أن يوفي لها مهر مثلها.

وإذا نظرنا إلى المواضع التي استعمل فيها القرآن لفظ «اليتامى» فإننا نجدها كلها مقصوداً فيها اليتامى من الذكور والإناث جميعاً، مثل قوله تعالى: ﴿**وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ**﴾، ﴿**وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى**﴾، ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا**﴾، ﴿**وَأَن تَقُومُواْ لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ**﴾ وكل هذا في صورة النساء، وقد جاء هذا أيضاً في غير سورة النساء، مثل قوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاَحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ**﴾ (البقرة: ٢٢٠)، ﴿**وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ إلى غير ذلك، فإذا أراد القرآن اليتيمات خاصة صرح بذلك كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاء**﴾ (النساء: ١٢٧).

وإذن فعرف القرآن في هذا اللفظ لا يساعد على قبول رأي عائشة في أن المراد باليتامى في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى**﴾ (النساء: ٣) اليتيمات خاصة، ويتفرع على هذا أن التفسير الذي يحتاج إلى هذا التخصيص أيضاً، بعد تخصيص الإقساط بناحية المهر، ليس تفسيراً قوياً.

رابعاً: لأن لفظ النساء في قوله تعالى: ﴿**فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء**﴾

(النساء : ٣) عام شامل لليتيمة وغيرها، فالنساء اسم جمع للأنثى، وليس له واحد من لفظه، ولكن واحده امرأة، أو مرأة، وهي الأنثى الآدمية، كما أن امرءًا أو مَرْءًا يقال للذكر من بني آدم، وإذن فقد خصصت عائشة رضي الله عنها لفظًا ثالثًا حين جعلت المراد من النساء في هذه الآية من سوى اليتيمات، وبذلك تكون قد تصرفت بتخصيص ثلاثة ألفاظ في جملة واحدة، ويكون لنا أن نتوقف في قبول التفسير الذي يلجئ إلى ذلك.

خامسًا: وعلى فرض أن يكون الأمر كذلك، فإن المقام لا يستدعي مجيء جواب هذا الشرط على ما جاء به من التبرع بذكر الزواج من غير اليتامى باثنتين، أو ثلاث، أو أربع، وأن ذلك عند الأمن، أما عند الخوف من عدم العدل فالواجب الاقتصار على واحدة، أو على ما ملكت أيمانكم – كل هذا يكون مجتلبًا من غير أن يستدعيه المقام، وأسلوب القرآن الكريم وبلاغته وإعجازه في المحل الأرفع، وهو أسمى من أن يحمل على هذا التصيد لأبعد المناسبات، ومن أن يقرر حكمًا في شأن اليتامى فينتقل إلى حكم اجتماعي أساسي هام، وهو حكم التعدد فيجعله طرفًا تابعًا، وحاشية مسوقة عن طريق المصادفة هكذا ارتجالا ومفاجأة.

(٢) ثم إن الأمر بإيتاء النساء صدقاتهن كاملة، واعتبارها نحلة لهن وحقًا مكتسبًا لا يجوز لأحد أخذ شيء منه إلا بطيب نفس، قد جاء في الآية التالية لهذه الآية: ﴿ **وَآتُواْ النِّسَاء صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا** ﴾ (النساء : ٤) فهذا حكم عام في مهور النساء، يتيمات أو غير يتيمات، فهل ترى الآية الأولى جاءت لتقرره أصالة، فدارت حوله هذا الدوران الذي زعموه، ثم جاءت الآية التالية لها فصرحت به تصريحًا، ووضحته توضيحًا؟ وما فائدة هذا التكرار مرة بخفي الإشارة، ومرة بصريح العبارة، وهل عُهِد مثل ذلك في مواد التشريع وفقَر القانون ؟.

(٣) ثم إذا كان الأمر كما تقول، فلم جاء جواب الشرط ﴿ **فَانكِحُواْ مَا طَابَ**

﴿ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ ﴾ ولم تبدأ الإباحة - كما هو مقتضى الحال - بالواحدة من غيرهن، فيقال مثلا: آحاد، ومثنى، وثلاث، ورباع، أليس الكلام فيمن يريد أن ينكح اليتيمة غير مقسط لها في صداقها فليقل له: اتركها وتزوج واحدة غيرها، ولا أظن أن المناسب أن يقال له: اتركها وتزوج اثنتين، أو ثلاثًا، أو أربعًا، فلو أن الآية - إذا أرادت ذكر التعدد هنا - بدأت بالواحدة، ثم ثنت بالاثنتين، وهكذا، لكان أقرب إلى ما يقتضيه المقام على حسب ما يتصورون.

(٤) ثم إن هذه الرواية تربط بين آية : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى ﴾ وآية ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاء ﴾ وهذا الارتباط بين الآيتين مسلم، ونحن لا ننكره، ولكن على الوجه الذي سنبينه فيما بعد، غير أن تلك الرواية تفسر ﴿ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾ على معنى. وترغبون عن أن تنكحوهن، مع أن المتبادر أن الكلام على معنى "في"، وهو المناسب لما ذكرته الرواية من الرغبة في نكاح اليتيمات في آية ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ ﴾ .

ثم إن قوله تعالى: ﴿ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾ وارد في ضمن ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ ﴾ فهل ترى أحداً يستفتي في الدميمة التي يرغب عنها فيقول: أنا راغب عنها فماذا أصنع؟ إنما الذي يسأل عنه هو حالة اليتيمة المرغوب فيها فيقول وصيها: أنا راغب فيها فهل أتزوجها ؟.

(٥) ثم إن تفسير: ﴿ اللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ ﴾ بمنعهن مهورهن غير جيد، لأنه لا يقال في المهر عندئذ ﴿ كُتِبَ لَهُنَّ ﴾ والمفروض أن الكلام فيمن يرغب أو لا يرغب في نكاح اليتيمة، وهي مجرد رغبة لم تتم حتى يكون هناك ما يسمي صداقًا كتب لهن، وإنما التفسير المناسب لتاريخ النساء في العرب هو أن الله تعالى يبطل بهذا ما كانوا عليه من منع النساء من الميراث، وينهاهم أن يمنعوهن حقهن الذي كتبه الله لهن، فيما تقدم من الآيات الأولى من السورة، ومن بينه آيات الميراث التي تثبت حق النساء كما تثبت حق الرجال.

وبهذا كله يتبين أن هذا الرأي غير مقنع، وأن الآية على تقديره تكون ذات أسلوب عجيب في عدم تماسكه، وذات تعبير بألفاظ محتاجة إلى تخصيص مفهوماتها اللغوية، وهو ما يجل القرآن عنه، وترتفع بلاغته وإعجازه عن مستواه: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: ١).

وجوه أخرى مروية في تفسير الآية[١] :

(ب) وعن ابن عباس، والضحاك، والربيع، ومجاهد، وسعيد بن جبير، والسدي، وقتادة – فيما رواه ابن جرير – :

أنهم كانوا في الجاهلية ينكحون عشرًا من النساء الأيامى، وكانوا يعظمون شأن اليتيم، فتفقدوا من دينهم شأن اليتيم، وتركوا ما كانوا ينكحون في الجاهلية – فلم ينتهوا عنه – فقال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء: ٣)، ونهاهم عما كانوا ينكحون في الجاهلية، قال ابن جرير: «فقيل لهم كما خفتم ألا تعدلوا في اليتامى، فكذلك فخافوا في النساء ألا تعدلوا فيهن، ولا تنكحوا منهن إلا من واحدة إلى الأربع ولا تزيدوا على ذلك، وإن خفتم أيضًا ألا تعدلوا في الزيادة عن الواحدة، فلا تنكحوا إلا مالا تخافون أن تجوروا فيهن من واحدة أو ما ملكت أيمانكم».

نقدنا لهذا الرأي:

(١) إن هذا الرأي يتصور أمرًا مخالفًا للواقع التاريخي في شأن معاملة أهل الجاهلية لليتيم، وخوفهم عدم الإقساط في شأنه، والقرآن الكريم لا يساعد على قبول هذا التصور، لأنه إذا كان اليتيم في الجاهلية ذا شأن معظم، وكان مجتمعهم يخشى عدم الإقساط في شئون اليتامى، إلى الحد الذي يجعل الآية تعتد به،

---

(١) اقرأ في تحصيل هذه الوجوه مثل كتاب «مجمع البيان» للطبرسي، فقد عد خمسة منها غير الوجه الأول الذي جاءت به الرواية عن عائشة – ص ٦ ج ٣ .

وتقيس عليه شأن النساء كما يقرر هذا الرأي، فما الذي دعا القرآن إلى أن يوصي باليتامى في كثير من آياته، مثل: ﴿ **أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ، فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ** ﴾ (الماعون: ١، ٢)، ﴿ **وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ** ﴾ (الأنعام: ١٥٢)، ﴿ **وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا** ﴾ (النساء: ٢).

(٢) إن الإسلوب الطبيعي – إذا كان المعنى على ما يقولون – هو أن يقال مثلاً: وإذا كنتم تخافون – أو: وإذ كنتم تخافون – ألا تقسطوا في اليتامى... الخ.

أولاً: لأن «إذا» تستعمل حيث يكون شرطها متحقق الوقوع، أما «إن» فإنها تستعمل حيث يكون الشرط مشكوكا في وقوعه، فمقام المعنى الذي يذكرونه يقتضي «إذا» لا «إن».

ثانيًا: ولو استعمل لفظ «إذ» لكان مناسبًا للمقام، فإنه ظرف يفيد منشأ الحكم الآتي ومبعثه، أو العلة التي روعيت فيه، كأنه قال: وما دمتم خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فخافوا كذلك ألا تقسطوا في النساء.

ثالثًا: إذا دخلت أداة الشرط على ماض صيرته مستقبلاً، فقول القائل: إن أطعتني كافأتك، يفيد السامع أنه يريد منه الطاعة في المستقبل، لا أنه يحدثه عن طاعته الحاصلة فعلاً.

هذا هو الأسلوب الطبيعي في جملة الشرط وأداتها لو كان المقام لهذا المعنى، وكذلك يقال في الجواب، فإن الأسلوب الطبيعي يقتضي أن يقال: وإذا كنتم تخافون.... الخ. فلا تنكحوا من النساء عددا ينتهي بكم إلى الجور في شأنهن، أو نحو ذلك التعبير، أما أن يقال: ﴿ **فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم** ﴾ بصيغة الأمر الدالة على الرغبة في تحصيل مضمونه، وبلفظ ﴿ **مَا طَابَ لَكُم** ﴾ الدال على مراعاة رغبتهم في الجمع، لا على مدافعة هذه الرغبة كما يقتضيه مقام الجور، فذلك بعيد، والذوق الأدبي يشهد ببعده، وكتاب الله تعالى أجل وأعلى من أن يحمل

على مثل هذا المعنى المتخاذل الذي لا يؤازره اللفظ ولا الأسلوب ولا واقع الحال.

(ج) وقيل: كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى وأكل أموالهم، إيمانًا وتصديقًا، فقال سبحانه: إن تحرجتم من ذلك، فكذلك تحرجوا من الزنا، وانكحوا المباح من واحدة إلى أربع.

(د) وقيل: المعنى وإن كنتم تتحرجون من مؤاكلة اليتامى فتحرجوا من الجمع بين النساء وألا تعدلوا بين النساء، ولا تتزوجوا منهن إلا ما تأمنون معه الجور.

وهذان الوجهان أشد تهافتًا مما قبلهما كما هو واضح، ويبدو في تلك الوجوه كلها التحايل على الربط بين الشرط والجزاء على نحو لا يفيد القارئ اقتناعًا، ولا يبعث في نفسه ارتياحًا.

وإذن فمن حقنا أن نميل إلى رفض هذه الأوجه كلها.

رأي جديد:

(هـ) أما التفسير الصحيح في نظرنا، والذي لا يرد عليه أي اعتراض جدّي، والذي نقرره مطمئنين إليه، وإن لم ترد به رواية، ولم يعرف عن أحد من قبل، فيتلخص فيما يأتي:

(١) إن العرب في الجاهلية كانوا يستضعفون اليتامى والنساء. وكان من مظاهر هذا الاستضعاف:

– أنهم كانوا يحرمون الصبي والمرأة من الميراث.

– وأنهم كانوا يطمعون في أموالهم إذا كانت لهم أموال غير الميراث أيضًا،فكانوا يخلطونها بأموالهم، ويتبدلون رديئهم بالجيد منها إذا شاءوا، ويميلون عليها في أزماتهم ولا يتحرجون من إنفاقها في مصالحهم الخاصة.

– وأنهم كانوا يعضلون النساء كلما وجدوا سبيلا إلى ذلك، كي ينتفعوا من هذا العضل، فإذا ورث الرجل زوجة أبيه أو زوجة أخيه، كان له أن يعضلها حتى

تفتدي منه بمال تدفعه له، وإذا كره زوجته التي معه، علقها فلم يطلقها، ولم يعاملها معاملة الزوجة، وذلك حتى تفتدي منه بمال تدفعه له، وإذا كان تحت يده يتيمة عضلها عن الزواج حتى لا تفلت أموالها منه. . . . وهكذا.

(٢) وقد جاء الإسلام بإبطال ذلك كله، وجعل لليتامى حقوقًا، وارتفع بهم عن أن يكونوا في المجتمع محلا للاستضعاف في صورة من الصور، فلما أُخذ المسلمون بتلك الأحكام وشدد النكير على من يظلم اليتامى والنساء، أصبح هناك روح عام متغلغل في المجتمع الإسلامي، ذلك هو الخوف من مخالطة اليتامى لئلا يصيبهم الوعيد بالعذاب، فجاء القرآن بالرخصة في ذلك فأباح لهم أن يخلطوا أموالهم بأموال اليتامى ما داموا لا يبتغون إلا الإصلاح، وعرفهم بأن اليتامى ما هم إلا إخوانهم، والأخ مأمون على أخيه، والشأن أن يكون بينهما كل مظاهر التعاون بين الأخوة، فانتهت بذلك مشكلة الخلط حيث استجازوه بعد أن كانوا يتحرجون منه، وبرزت مشكلة أخرى هي: كيف يمكن أن يقوموا لليتامى بالقسط في كل شيء ؟.

(٣) ولذلك كان الرجل ربما تحرج من ولاية شئون اليتامى، إذ أنه سيكون مضطرًا في سبيل رعايتهم أن يداخلهم، وفيهم فتيات، أو يرى أمهاتهم الأيامى وهو يدخل عليهم ويخرج، وذلك فيه من الحرج ما فيه، حيث لا تؤمن الدواعي النفسية من رجل يدخل على أيم من النساء، وعلى بناتها، وله الحق بحكم وصايته أن يراهن ويتحدث إليهن، ويجلس معهن، فإذا أراد أن يبتعد عن ذلك، وأن يصد عن نفسه عوامل الفتنة بالابتعاد، أو بتقليل الزيارة والتعرف، فإنه سيكون مقصرًا غير قائم لليتامى بالقسط على الوجه الذي أمر الله به، وعلى الوجه الذي يقتضي إصلاح أموالهم، ومعرفة مشاكلهم، وإصلاح أنفسهم بالمعروف.

(٤) فالأوصياء إذن كانوا بين نارين من هذين الواجبين: واجب القيام بالقسط لليتامى على وجه الصحيح – وهو يقتضي ملابستهم ومداخلتهم والجلوس إليهم، وفيهم من هي صالحة للزواج، وبينهم – في كثير من الأحيان أمهم نفسها، تلك

الأم التي مات عنها زوجها، ولعل فيها بقية من شباب وصلاحية للزواج – ومن واجب آخر هو واجب الاعتصام، والابتعاد عن الفتنة، والمؤمن لا ينبغي أن يضع نفسه وضعًا يكون فيه فاتنًا أو مفتونًا، فما السبيل إلى الخلوص من هذا المأزق.

إنه هو الحكم الذي شرعته الآية: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى ﴾ أي ألا تقوموا فيهم – وأقول فيهم لأني أفهم أن الضمير لليتامى عامة ذكورًا وإناثًا – فإن خفتم ألا تقوموا في شأنهم بالقسط تحرجا من مداخلتهم ومجالستهم في بيوتهم التي لا تخلو من يتيمات أو أيامى، فالمخلص من ذلك هو: « تعدد الزوجات ».

إنه هو الذي يوجد فيه الحل لهذا الإشكال، فقد أباح الله للرجل في مثل هذا الظرف أن يكون له أكثر من واحدة إذا أمن الجور، فليدخل الأوصياء هذا الباب، ومن كان منهم متزوجًا بواحدة، فلا بأس عليه أن يضم إليها ما طاب له من النساء، فيتزوج إحدى يتيماته، أو يتزوج الأم نفسها، وبذلك يصبح دخوله هذا البيت دخولا مأمون العاقبة، فيجمع بذلك بين رعاية مصلحة اليتامى على الوجه المطلوب، وبين وقاية نفسه، ووقاية غيره، من عوامل السوء والفتنة.

(٥) والآية الأخرى على هذا التفسير يبدو ارتباطها بهذه الآية وبغيرها من آيات إصلاح اليتامى، واضحًا جليًا، وذلك أنها تحدثنا عن سؤال المسلمين للنبي ﷺ في النساء، وعن بقايا تحرجهم في شئونهن، كرغبة الولي في يتيمته، ومن عرف المجتمع في عدم توريثهن أو توريث الولدان عامة فتقول: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاء ﴾ (النساء: ١٢٧)، ثم تحيل على ما سبق تقريره في الكتاب من أحكامهن وأحكام المستضعفين من الولدان، وما أمروا به من القيام لليتامى عامة بالقسط كاملا دون عبث أو تهاون في إقامته، فتقول: ﴿ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاء ﴾، وانظر إلى قوله: ﴿ يَتَامَى النِّسَاء ﴾ وكيف يشير إلى ما سبق من قوله: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء ﴾، ثم تقول: ﴿ اللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ ﴾،

وذلك هو نصيبهن في الميراث فالتعبير بقوله: ﴿مَا كُتِبَ لَهُنَّ﴾ لا يليق إلا بشيء مكتوب مقرر مفروض، وقد وصف الله الأنصبة بقوله في آية المواريث: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾، وقد بينا أنه إذا فسر ذلك بالصداق، فإنه لا يناسب، لأنه لم يتم زواج حتى يقال صداق وكتاب مكتوب، ثم تقول: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ وهي الرغبة في نكاح الأيم أو اليتيمة، وهي المعبر عنها في الآية السابقة بقوله: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء﴾ أي أن إباحة التعدد ملاحظ فيها الرغبة وطيب المرأة في نظر الراغب فيها إلى جانب الغرض الذي قررناه، وهو التمكن من أن يقام لليتامى بالقسط كاملاً، ثم تقول: ﴿وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ﴾ فتعطف المستضعفين من يتامى الصبيان على المستضعفين من يتامى النساء، لأن الولدان جمع وليد للصبي، أما الأنثى فوليدة وجمعها ولائد، وتختم بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُومُواْ لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ﴾ أي لليتامى عامة بالقسط التام على ما أمر الله به في مواضعه من الكتاب العزيز.

(٦) وينبغي أن نتنبه في هذا المقام إلى أن ربط إباحة التعدد في هذه الآية بالخوف من عدم الإقساط لليتامى، لا يراد به قصر الإباحة على هذا الشرط بعينه فإنه لم يرد هذا الشرط لذاته، ولكن لأنه صورة من صور كثيرة للمبررات التي تبيح التعدد، يمكن الاستناد إليها بالقياس عليه:

فمرض الزوجة مرضًا ميئوسًا من شفائه، أو مرضًا يمنعها من إنجاب الأطفال، أو من أن تحقق رغبة زوجها في المتاع، مبرر للتعدد.

وظروف الحرب التي من شأنها أن يقل فيها عدد الرجال عن عدد النساء، مبرر للتعدد.

واغتراب الزوج عن زوجته اغترابًا بعيداً مع عدم إمكان استصحابها أو الرجوع إليها لموانع مادية أو أدبية، مبرر للتعدد.

وهكذا... كل أمر مصلحي يعترف الشارع بجنسه، ويشبه في غايته هذا المبرر

الذي ذكرته الآية، وهو الخوف من عدم الإقساط في اليتامى، يمكن اعتباره والاعتداد به بالقياس على هذا المبرر المنطوق به.

ويتلاقى مع هذا ما نعرف من أن جميع زوجات النبي ﷺ، إنما تزوجهن لمثل هذا الغرض الشريف:

فمنهن من تزوجها خوفا عليها من أن تفتن في دينها، وهي سودة بنت زمعة التي كانت من المؤمنات المهاجرات، ومات زوجها، فرأى رسول الله ﷺ أنها لو عادت إلى أهلها لعذبوها وفتنوها، فكافأها على تضحيتها بأن تزوجها وصانها.

وزينب بنت عمته تزوجها تحقيقًا لأمر الله، وإبطالا لما كان عليه الجاهلية من التبني وتحريم تزوج الرجل مطلقة متبناه، وسيأتي في الفصل الثاني زيادة بيان لهذا الشأن من شئون زواج النبي ﷺ.

وجويرية تزوجها رسول الله ﷺ لأنها كانت بنت سيد قومها الحارث بن المصطلق، وكان المسلمون قد أسروها وأسروا من قومها عددًا كبيرًا، فأراد الرسول ﷺ أن يحملهم على إطلاق الأسرى بهذا الأسلوب، فتزوجها فقالوا: ليس لنا بعد لك أن نبقي أصهار رسول الله ﷺ في الأسر، فأعتقوهم جميعًا، فكانت سياسة موفقة رحيمة من رسول الله ﷺ.

وهكذا كل زوجية عقدها رسول الله لنفسه كان لها هدف شريف، ويمكن معرفة ذلك على وجه أكثر تفصيلاً بالرجوع إلى كتب السيرة ونحوها.

(٧) وينبغي أيضًا ألا يغيب عن البال أن كلامنا فيما مر إنما يرجع إلى الشرط الأول من الشرطين اللذين اكتنفا إباحة التعدد، وهو قوله تعالى في أول الآية: ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى** ﴾ أما الشرط الثاني، وهو قوله تعالى في آخر هذه الآية ﴿ **فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً** ﴾ فهو في موضع الإجماع بين جميع

العلماء، فلا يجوز لمن خاف عدم العدل بين الزوجات أن يقدم على التعدد.

وسيأتي مزيد بيان.

وبذلك يتبين:

١- أن تعدد الزوجات إنما شرع لمثل هذه الغاية الشريفة، التي هي الرغبة في القيام لليتامى بالقسط، تحقيقًا لأمر الله، ورعاية لمصلحة اليتامى أنفسهم، وأنه ليس مجرد مشروعا لمجرد إرضاء النفس، وتحقيق دواعي الرغبة في النساء.

٢- وأنه بهذا التفسير ليس غريبًا عن موضوع اليتامى، ولا دخيلا في أحكامهم، فإنه ذكر حلا لمشكلة من مشكلاتهم في المجتمع، حين تقضي المصلحة بأن يقوم عليهم وصي بالقسط، وتقضى الآداب الإسلامية بأن يتحرج الرجل من الالتقاء بمن هن أجنبيات عنه.

٣- وأنه يمكن القياس على هذا الغرض، فيباح التعدد إذا دعا داع إليه، ويمنع إذا لم يكن له داع يشبه ما ذكره القرآن الكريم من إقامة القسط في شأن اليتامى.

٤- وأن هذا مشروط - مع توخي الغاية الشريفة - بأن يأمن الزوج عدم الجور، فإذا خاف الجور وجب عليه ألا يعدد.

التحقق من شرطي التعدد

حق مشروع لولي الأمر:

قررنا فيما سبق أن قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾ هو تقييد لإباحة التعدد، بأنها إنما تكون عند الأمن من عدم العدل، أما من يخاف عدم العدل بين الزوجات، فإنه لا يحل له.

والخوف أو عدم الخوف: حالة وجدانية يشعر بها المرء إذا تدبر أمره، وعرف مدى قدرته وطاقته المادية والأدبية وظروف حياته، فإنه عندئذ يجد في نفسه معنى الخوف أو الاطمئنان، أي يستطيع الحكم على نفسه وتقدير أمره تقديرًا

صحيحًا، فيخاف إن علم قصوراً، ويطمئن إذا علم كفاية واستعداداً.

وليس في الشريعة ما يمنع أن يعهد بتقدير ظروف الناس في هذا إلى هيئة رسمية اجتماعية أو قضائية، وأن يقيد الناس في التعدد بحكم هذه الهيئة جوازاً أو منعًا، فإن هذا أمر ربما طغت على الرجال في عوامل الرغبة فلم يحسن بعضهم تقدير ظروفه، وتدبر قدرته أو عدم قدرته، وربما ترتب على هذا ضرر يصيب غيره من زوجته الحالية أو المستقبلة، ومن واجب ولي الأمر أن يحتاط للضرر فيمنع وقوعه، ويتخذ لذلك من الوسائل ما يراه، وليس ذلك من باب تحريم المباح، فإن الذي معنا مباح مشروط بشرطين: أحدهما أن يكون له مبرر وداع شريف معترف به شرعًا، والآخر ألا يؤدي التعدد إلى الجور وعدم العدل، فولي الأمر لا يقول: أحرم ما أحله الله، وأمنع ما أباحه، ولكن يقول: أراقب تحقق الشرطين اللذين قيد الله بهما هذه الإباحة لئلا يقع من عدم تحققهما ضرر يكرهه الله ولا يأذن به، فهو بذلك خادم للحكم الشرعي، لا معطل له.

أسئلة وأجوبتها

لقد درسنا آية النساء، واستعرضنا الآراء فيها، ونقدنا هذه الآراء، ثم أدلينا برأينا وحجته.

غير أن هذا الرأي الذي رأيناه يرد عليه أسئلة:

هل لنا أن نرد رأي عائشة:

السؤال الأول: هذا رأي عائشة أم المؤمنين، وهو رأي ثابت من جهة النقل عنها، فكيف يسوغ لنا أن نخالفه؟

والجواب: أن هناك غير هذا الرأي عدة آراء أخرى منها ما هو للصحابة ، ومنها ما هو للتابعين، فالسؤال وارد على أصحاب هذه الآراء كما هو وارد علينا، فما

يسعهم يسعنا، وعائشة رضي الله عنها لم تنسب هذا إلى الرسول ﷺ حتى يكون المؤمن ملزمًا بقبوله، وإنما هو رأي لها، على أنه قد روي عن عائشة رضي الله عنها في الآيتين ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ ﴾، وآية ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاء ﴾ روايات أخرى منها ما جاء في صحيح مسلم عن أبي بكر بن شيبة وأبي كريب، قالا: حدثنا أبو أسامة، حدثنا هشام عن أبيه عن عائشة في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى ﴾ قالت: أنزلت في الرجل تكون له اليتيمة، وهو وليها ووارثها، ولها مال، وليس لها أحد يخاصم دونها، فلا يُنكحها لمالها، فيضربها ويسيء صحبتها، فقال: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء ﴾ يقول: ما أحللت لكم، ودع هذه التي تضربها.

ومنها في مسلم أيضًا: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عبدة بن سليمان عن هشام عن أبيه عن عائشة في قوله: ﴿ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاء اللاَّتِي لاَ تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾، قالت: أنزلت في اليتيمة تكون عند الرجل فتشركه في ماله، فيرغب عنها أن يتزوجها ويكره أن يزوجها غيره فيشركه في مالها فيعضلها فلا يتزوجها ولا يزوجها غيره[1].

وهذه الرواية الأخيرة صريحة في إفادة أنه لو أراد أن يتزوجها لكان له ذلك على أن يقسط لها، فهي إذن حث على تزويج اليتيمات مع القسط لهن، لا نهي عن تزوجهن إذا خيف عدم القسط في صداقهن.

ومهما يكن من شيء، فإن لعائشة رضي الله عنها رأيها، وللباحث أن يدرس هذا الرأي ويعرضه على أصول البحث العلمي، وموازين النقد، فإن استقام في نظره قبله، وإلا كان في حل من رده.

السؤال الثاني: إذا كان تعدد الزوجات مقيداً بما ذكرته من أن يكون له مبرر،

---

(١) راجع كتاب التفسير من صحيح مسلم (٥٣٣٧).

فلم لم يقيد الرسول ﷺ أصحابه بذلك، فإنه لم يرد أبداً أن أحداً من الصحابة على عهد رسول الله ﷺ ولا من بعده توقفوا عن التعدد لأنفسهم أو لغيرهم حتى يتبينوا: هل له مبرر مشروع أو ليس له مبرر مشروع، فدل ذلك على أن هذا القيد غير معتبر، إذا لو كان معتبراً لحرص الرسول ﷺ على أن يقيد الناس به، وأن يراقبهم ليعلم هل تقيدوا به أو لا، ولو عرف الصحابة شيئًا من ذلك لرووه والتزموه، ولرأيناهم يتساءلون عندما يعددون: هل هناك مبرر؟ أوليس هناك مبرر؟

فأقول: إنني لم أقل شيئًا يستدعي هذا، وإنما قلت مالا يتعارض أبداً مع فعل النبي ﷺ وأصحابه، بيان ذلك أنني قلت: لابد من مبرر مشروع، شبيه بما ذكر في الآية من الخوف من عدم الإقساط في اليتامى، وهذا المبرر قد يكون هو مراعاة حالة الأمة في ظروف الحروب، وما تؤدي إليه من نقص في الرجال، وتأيم للكثيرات من النساء، فهذا نفسه من أهم المبررات للتعدد، ومن حق الأيامى الذين فقدوا ما كان لهم من أزواج في الحروب أن ينظر إليهن نظرة يقصد بها علاج مشكلتهن، ولاسيما أن بعض الأزواج الذين قتلوا في سبيل الله قد يكون لهم بلاء حسن، وإقدام في ساحة الجهاد مذكور، فعلى المجتمع أن يلاحظ ذلك، وليس من الوفاء، أن يترك أبناؤهم وأراملهم يكابدون الحياة بلا عائل ولا مصلح.

لذلك تعد ظروف الحرب من أهم المبررات لتعدد الزوجات ما في ذلك شك.

وسطية الإسلام، وشهادة الرسول:

وقد كان العرب في الجاهلية يعددون، ولم يكن ذلك معيبًا فيهم، حتى جاء الإسلام وهو شريعة الوسطية، أي أنه في كل حكم أتى به يلتزم الجانب الوسط، فلا يميل إلى جانب الإفراط، ولا إلى جانب التفريط، ولذلك يقول القرآن الكريم مخاطبًا المسلمين: ﴿**وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا**﴾ (البقرة: ١٤٣).

فمعنى: ﴿**لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ**﴾ : لتكون أحكامكم ومبادئكم

ومثلكم هي المقياس الصحيح، والميزان الذي تعدل به أحكام الناس ومبادئهم ومثلهم، وتلك ثمرة من ثمرات التوسط، ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ : أي تكون أحكامه وأفعاله ومبادئه ومقاييسه هي المرجع والتعديل الصحيح، وذلك يستلزم أمرين:

أحدهما: أن الإسلام دين وسط، فلا انحياز له إلى طرف وخير الأمور الوسط.

والثاني: أن أحكام الرسول ﷺ وأعماله هي المرجع عند الاختلاف أو الاشتباه في معرفة الوسط الذي هو شريعة الله وحكمه العام للناس، فمن سنة الرسول ﷺ قولا وفعلا ومثلا وسيرة نأخذ ما يدلنا على حكم الله، وشريعة الله.

وهذان المبدأن – ولله الحمد – منطبقان على ما ذهبنا إليه في شأن التعدد.

فمن حيث الوسطية نجد أنه كان أمام الإسلام في هذا الشأن واحد من ثلاثة طرق:

إما أن يبيح التعدد إباحة مطلقة كما كان عليه الأمر في الجاهلية، فيكون للرجل أن يتزوج من النساء ما يشاء دون قيد ولا شرط، وهذا لا خلاف بين أحد من المسلمين،بل ولا غير المسلمين، في أنه فوضى ومجافاة للطبيعة، وإسراف في منح الرجال مالا يستطيعونه، ومالا يستقيم أمر مجتمع عليه، وإما أن يقصر الرجل على زوجة واحدة ولا يبيح له أن يتزوج غيرها معها بحال من الأحوال، وهذا طرف آخر مقابل للطرف الأول تمام المقابلة: فهناك حرية تامة ليس عليها أي قيد، وهنا تضييق تام ليس فيه للرجال ولا للمجتمع أي منفذ، وكلاهما إسراف وتطرف، وما كان الإسلام ليرضى بأحدهما، فلم يبق إلا أن يسلك سبيلا وسطًا بين هذا وذاك، يلاحظ فيه مبدأ التحديد ومبدأ التسامح كليهما، وقد جاء التشريع في هذا الشأن محققًا هذه الوسطية:

– فحدد الزوجات بأربع، باعتبار أن الرجل لا يستطيع أن يقيم العدل، وأن ينهض بأعباء الزوجية عادة، في أكثر من هذا العدد.

– ثم لم يجعل التعدد إلى الأربع أمرًا مباحًا دون ضابط، فمن شاء فعله بمطلق حريته – ولو كان لا هم له إلا الشهوة وأن يكون من «الذواقين» الذين يتنقلون بين الزوجات، فإذا انتهى نصاب الأربع، لم يقفوا بشهواتهم عنده، فطلقوا واحدة، ليتبدلوا بها غيرها وهكذا – ولكنه قيد التعدد بقيد حين يعتزمه الرجل وهو أن يكون له مبرر، وقد يجب أن يلاحظه ويعلمه في نفسه، وهو أنه سيكون عادلا منصفًا بين زوجاته، لا ظالما ولا محملا نفسه مالا يطيق، فكان بذلك وسطًا، وكان صراطًا مستقيما.

وأما حكم الرسول ﷺ الذي يرشد إلى ذلك ويكون شهيدًا على المسلمين، فيظهر من أمرين:

أولهما: أن عهد الرسالة الإسلامية التشريعية بالمدينة حين شرع الإسلام قصر التعدد على أربع، وأبطل ما كان عليه الجاهلية من إباحة التعدد إلى أي عدد، أقول: إن عهد الرسالة الإسلامية حينئذ كان عهد جهاد وحروب وغزوات، فكان المسلمون لا يفترون عن ذلك عاما واحدًا، وكانوا يخرجون من معركة إلى معركة، ومن غزوة إلى غزوة، وكان رجالهم وشبابهم حصيدًا لهذه الحروب وتلك الغزوات، وكانت نساؤهم وأطفالهم ضحايا لها، وكم من بيوت فقدت عمادها، واحتسبت رجالها، وكم من نساء تأيمت، ومن أطفال تيتمت، وقد استمر هذا شأن المسلمين حتى بعد وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه، فقد كانت حروب الردة، وحروب الفتح ونشر راية الإسلام، فهل كان النبي ﷺ والمسلمون إذن في حاجة مع هذه الظروف إلى أن يتبينوا: هل تعدد الزوجات له مبرر أو ليس له مبرر؟ إنهم يعيشون فعلاً في هذا المبرر العام، يراه كل إنسان ويشهده ويلمسه، فسكوت الروايات عنه ليس لأنه غير موجود ولا مشترط، ولكن لأنه موجود وجودًا واضحًا لا يحتاج إلى الكلام فيه، ولا إلى مراقبة المجتمع في شأنه ليعلم الرسول ﷺ أو أصحابه هل تحقق شرط المبرر أو لم يتحقق، فإنه متحقق تحققًا عامًا بهذه الحروب وهذه الغزوات، تحققًا أغناهم عن المراقبة والمحاسبة.

الثاني: أن رسول الله ﷺ، كان يطبق ذلك على نفسه في صورة واضحة، دقيقة، فما تزوج امرأة قط إلا كان له من هذا الزواج هدف إما راجع إلى مصلحة الإسلام وتركيز دعوته، وإما راجع إلى غرض إنساني نبيل، وإما إلى غرض تشريعي وضعت خطته بأمر الله وكان أمر الله مفعولا.

ومن قرأ سيرة الرسول ﷺ وتأمل ظروف حياته، وظروف زواجه في كل زوجية عقدها لنفسه، فإنه يلمس ذلك واضحًا بينًا، ويعرف أنه بمقتضى كونه ﷺ شهيداً على المسلمين، عليهم أن يرجعوا إلى حكمه وعمله وما كان يطبقه فيلتزموه ويتخذوا منه تفسيراً لكتاب ربهم حين يختلفون في جزئية من جزيئات هذا التفسير، كهذه الجزئية في التعدد.

وإذن فلا يقل أحد: أين كان هذا القيد، وكيف غاب فلم يعرف في زمن الرسول، ولا في زمن أصحابه لأن الواقع أنه عرف وطبق تمامًا في عهد الرسول ﷺ وفي عهد الأصحاب، وهما الحجة والمرجع.

لماذا أبقى الرسول ﷺ على جميع نسائه:

بقي سؤال ثالث: ولكن هذا السؤال لا يوجهه أولئك الذين وجهوا السؤالين الأولين، وإنما يوجهه المستشرقون وأمثالهم، ويغتر به بعض المسلمين، ويتحدث به كثير من الشباب على استحياء، أو في استخفاء: ذلك هو: إذا كان الله تعالى قد شرع للمسلمين عامة حكما هو الاقتصار في التعدد على أربع، وكان الرسول ﷺ يأمر من زادت زوجاته على أربع أن يبقى أربعا ويفارق الباقي، فلم لم يطبق هذا على نفسه، وكيف جاز له أن يبقى بعد هذا التشريع تسعا من النساء، ولا يكتفي هو أيضًا بأربع ويفارق الباقي ؟

هذا هو السؤال، وقد كان هذا الأمر موضع تهجم كثير على الإسلام ورسول الإسلام ﷺ بغير حق، وبغير تأمل ولا بحث، ولو كان السائلون أو المتحيرون أو الشاكون منصفين، لتأملوا سيرة الرسول ﷺ وظروف هذا الأمر بالنسبة له ﷺ، فإنهم لو فعلوا ذلك لأدركوا الحقيقة على بساطتها، بل لأدركوا أن الإسلام لو لم

يفعل ذلك لكان مجافيا للوضع السليم، تعالى الله عن ذلك، فإنه هو الحكيم العليم الرحيم.

إن العلماء يسلكون في الرد على هذا السؤال مسلكا معروفا، بأن يقولوا: هذه خصوصية من خصوصيات رسول الله ﷺ، ولكن الاكتفاء بكون هذا خصوصية لا يكفي في الرد على السائلين، لأن هذا هو نفس السؤال: لم خُص بذلك ؟ هل هي محاباة له من ربه ؟ وأعداء الإسلام يقولون: إن محمداً هو الذي احتفظ لنفسه بهذه الخصوصية – يرمون بذلك لعنهم الله إلى أنه ليس رسولا وإنما هو مدع –.

فعلينا إذن ألا نكتفي بهذا الإجمال، وأن ندرس الأمر في صميمه، وأن نتابع الظروف التي جاءت فيها هذا التشريع العام للمؤمنين، والأسباب التي أبيح معها للرسول ﷺ أن يحتفظ بنسائه هو خاصة من دون المؤمنين، أي أننا سنجيب عن السؤال الذي جاء أخيراً، وهو: لم كانت هذه الخصوصية ؟

لقد نزلت سورة الأحزاب بإجماع آراء أهل العلم في كل عصر قبل سورة النساء، وسورة النساء هي السورة التي جاء بها حكم التعدد والقصر على أربع، فانظروا ماذا فعلت سورة الأحزاب التي نزلت قبل سورة النساء.

إن سورة الأحزاب هذه قد عنيت عناية كبيرة بشئون الرسول ﷺ الخاصة فيما كان من تبنيه زيداً، ومن تزويج الله إياه زوجة زيد بعد أن طلقها، ومن تخييره نساءه بين الحياة الدنيا وزينتها، وبين الله ورسوله ﷺ، ومن نصيحة زوجات النبي ﷺ بالتقوى وعدم التبرج وإبداء الزينة، وعدم الخضوع بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض... الخ. ومن نصيحة المسلمين في شأن دخول بيوت النبي ﷺ، والحديث إلى نسائه والحجاب، ومن بيان ما أحله الله لنبيه ﷺ من النساء، وما حرمه عليه في شأنهن.

ومن قرأ هذه السورة تبدو له مراحل وملاحظات:

زواج الرسول ﷺ من زينب كان تنفيذاً لأمر الله:

فيرى مثلاً أن رسول الله ﷺ لم يتزوج زينب إلا تنفيذاً لأمر الله، وأنه كان

يخشى قالة الناس، وما سوف يتحدثون به من أنه تزوج حليلة متبناه، وقد عاتبه الله تعالى على ذلك، واقرءوا في هذا قوله تعالى: ﴿ **وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولا، مَّا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا، الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا** ﴾ (الأحزاب: ٣٧ - ٣٩).

وقف أعداء الإسلام من هذا الحادث التشريعي موقفًا غير كريم، واتخذوا منه وسيلة إلى تشويه رسول الله ﷺ بغير حق، وساعدهم على ذلك أنهم وجدوا روايات لها ظاهر يستطيعون التلاعب به، كالذي روي من أن رسول الله ﷺ رأى زينب وهي متبذلة وقد انحسرت ثيابها عن بعض جسمها فهاله منظرها، وأحس في قلبه حبًا لها فقال: سبحان مقلب القلوب! وبعض هؤلاء المترصدين يبالغ في التخيل فيصور محمدا ﷺ وقد رأى زينب متمددة في فراشها قد خلعت ثيابها إلا لبسة المتفضل، فملكت عليه فؤاده، وشغفته حبًا، وأحس بذلك زيد مولاه، فجاء إليه يخبره بأنه قد اعتزم طلاقها، فقال له الرسول ﷺ: اتق الله وأمسك عليك زوجك، يريد بذلك أن ينفي عن نفسه ما خالجها من حب هذه الزوجة واعتزامه أن يتزوجها إذا طلقت.

وهكذا هاموا في أودية الضلال والخيال، ولم يقدروا أن زينب هذه كانت بنت عمته، وأنه كان يراها منذ كانت طفلة، ويعرفها كما يعرف المرء قرائبه، وأنه هو الذي زوجها من مولاه زيد مع أنها قرشية من بنات عمه، وزيد مولى من الموالي، وقد كانت هي وأخوها حين أمرهما رسول الله ﷺ بهذا الزواج معارضين في قبوله،

كما يدل على ذلك ما نزل في سورة الأحزاب حثًا لهما إذ يقول جل شأنه: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالًا مُّبِينًا ﴾ (الأحزاب: ٣٦) ثم أذعنا بعد نزول هذه الآية، وقبلت القرشية الشريفة الحرة أن تتزوج مولى من الموالي نزولا على أمر الله ورسوله ﷺ، وبدأت خطة تشريعية لوحظت في تنفيذها العوامل النفسية للمجتمع، واختير لتنفيذها أكبر رجل في هذا المجتمع، وللأفعال إذا باشرها موضع القدوة تأثيرها وسحرها في طاعة المقتدين المؤمنين، وذلك يذكرنا بمشورة أم سلمة على رسول الله ﷺ أن ينحر هديه، ويحلق رأسه، حين تردد المؤمنون في قبول أمره، فكان ذلك منها مشورة موفقة، ورأى المسلمون رسول الله يفعل ذلك، ففعلوه بعد أن كانوا مترددين، وكان يخشى عليهم أن تصيبهم مصيبة بعصيانهم الرسول ﷺ، ومخالفتهم أمره.

وإذن فالقدوة العملية هي التي كانت عماد هذه الخطة ووسيلتها إلى أن يقبل المجتمع في حسم مالم يكن يقبله، لموضع الإلف والعادة في ألا يتزوج الرجل زوجة متبناه.

ولذلك نعتبرها تضحية من الرسول ﷺ، وتنفيذاً لأمر الله، وسنة من سنن الأنبياء الذين يبلغون رسالات ربهم ويخشونه ولا يخشون أحداً إلا الله، وليست الرسالات فقط قولية، وإنما تكون أحيانًا عملية، كهذه الرسالة العملية التي كُلفها الرسول ﷺ على ما بها من مشقة، فالرسول ﷺ كان بهذا مضحيًا متحملا في سبيل رسالة ربه، لا ناظرًا إلى زينب وجمال زينب، ولو أنه كان ناظرًا إلى زينب لخطبها لنفسه من أول الأمر قبل أن يحملها على التزويج من مولاه، ويومئذ ما كان ذلك يلفت نظر أحد، وما كان يتخذ سبيلا للقال والقيل.

وننتقل بعد هذا إلى نقطة أخرى:

أحكام انتقالية:

علم الله سبحانه وتعالى أنه سيشرع للمسلمين حكما يحد به من تعدد الزوجات على ما كانوا يفعلونه في الجاهلية، أي أنه سيقصر العدد على أربع، فلا يجوز لمسلم أن يزيد عليهن، فمهد لذلك بأحكام في شأن الرسول ﷺ كلها جاءت في سورة الأحزاب، التي نزلت بالإجماع قبل سورة النساء.

زوجات الرسول ﷺ أمهات للمؤمنين ولا يجوز نكاحهن من بعده:

ولكي ندرك الجو الذي جاءت فيه هذه الأحكام وطبقت على الرسول ﷺ يجب أن نستحضر ما يأتي:

إن رسول الله ﷺ له في الأمة منزلة التقديس والإجلال، ولا يتناسب وهذه المنزلة أن ينكح المسلمون أزواجه من بعده أبداً، ولذلك اعتبرت سورة الأحزاب أزواجه ﷺ أمهات للمؤمنين، وذلك حيث يقول جل شأنه: ﴿**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ**﴾ (الأحزاب: ٦)، قال صاحب الكشاف: هذا تشبيه لهن بالأمهات في بعض الأحكام، وهو وجوب تعظيمهن واحترامهن وتحريم نكاحهن قال الله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا**﴾ (الأحزاب: ٥٣).

وهذا لون من التكريم معهود في الناس قديمًا وحديثًا فنساء العظماء عادة لا يتزوجن بعدهن، ومن كانت عند عظيم من الناس ثم انفصلت عنه، لا تقر عينا، ولا تستريح بالا إذا تزوجت من هو أدنى منه، فإما أن تتزوج بمساو له، وإما أن تعيش بقية حياتها دون زواج تعففًا عن زوجية تنزل بها عن مكانتها التي تبوأتها بزوجيتها الأولى، ومن هو أعظم من رسول الله ﷺ؟ ومن تلك التي ترضى بأن تكون زوجة لغيره بعد أن كانت زوجة له؟ إن هذا لا يناسب كرامتها ولا كرامة

زوجها، ولذلك يقول الله عز وجل: ﴿ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴾ .

وقد اختار الله عز وجل في تحريم إيذاء رسوله الكريم وتحريم نكاح أزواجه من بعده هذا الأسلوب فقال: ﴿ وَمَا كَانَ لَكُمْ ﴾ والأصل في هذا التعبير أن يكون للممتنع عقلا مثل قوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُوا شَجَرَهَا ﴾ (النمل: ٦٠)، أو الممتنع تنزيها لله تعالى مثل قوله جل شأنه: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ (الشورى: ٥١)، أو تنزيها لرسله مثل قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ اللَّهِ ﴾ (آل عمران: ٧٩)، ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ ؟ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ﴾ (المائدة: ١١٦).

والمراد أن هذا الأمر منفي نفيًا أصليًا غير قابل لأن يكون، وليس مما يباح أو يستباح كالممتنع الحصول.

موقف الرسول ﷺ وزوجاته بعد قصر التعدد على أربع:

في ضوء هذا برزت مشكلة أمام التشريع الذي تأذن الله أن يكون، وهو تشريع قصر التعدد على أربع الذي جاءت به سورة النساء فيما بعد:

تلك المشكلة هي: إذا كان التشريع العام هو قصر التعدد على أربع، وكان الرسول ﷺ سيأمر من عنده أكثر من أربع، ومن أسلم وعنده أكثر من أربع، أن يمسك أربعا ويفارق الباقيات.

فماذا يكون شأنه هو ؟

إنه قد تزوج عددًا من النساء فوق الأربع في ظل الإباحة الأصلية قبل التحريم، وتزوج كل واحدة منهن لغرض معين، وغاية تبرر هذا الزواج.

أفيؤمر هو أيضاً بأن يقتصر على أربع يختارهن ويطلق الباقيات ؟

وهل تؤمن مغبة ذلك على الإسلام والمسلمين، وعلى المصالح العليا التي ابتغاها حين تزوج كل واحدة من نسائه ؟.

إذا كان غيلان وأمثاله ممن أسلموا وتحتهم أكثر من أربع قد أمروا بمفارقة ما زاد عن الأربع اللواتي يقع عليهن الاختيار، فإن هذا لا يحدث في المجتمع مشكلة، فسيجد النساء المتروكات من يتزوجهن غير غيلان من أمثال غيلان، ولا مانع يمنعهن من ذلك، أما زوجات الرسول ﷺ – على فرض أنه طلق بعضهن فماذا يفعلن ؟ هل يمكن أن يتزوجن غيره، وهن قد صرن أمهات المؤمنين، وما كان للمؤمنين أن يؤذوا رسول الله ولا ينكحوا أزواجه من بعده أبداً إذن ماذا يكون مصيرهن ؟

وماذا نتصور أن يكون عليه مصير زوجة كريمة هي في المجتمع أم مصون، وقد اتصلت حياتها حينا من الزمان بأقدس شخصية في هذا المجتمع ؟

أتظل بقية حياتها في هذا الوضع القاسي ؟ وإذن فلا يمكن أن يكون الفراق – فراق ما زاد على الأربع – هو الحل الطبيعي العادل في حق الرسول ﷺ وزوجاته، وإن كان هو الحل في حق غيلان وأمثال غيلان.

لكن إذا بقى للرسول ﷺ نساؤه جميعا فلم يجز له أن يفارق واحدة منهن، وأن يختار كما أبيح لغيره أن يختار، فإن هناك مشكلة أخرى ستبرز :

أليس من حق النساء أيضاً أن يخيرن فلعل فيهن من تراودها نفسها إلى حياة أخرى تختارها، وحينئذ تكون غير صالحة للبقاء في هذا الكنف النبوي، وغير صالحة لأن تستمر في هذا الشرف.

ثم الرسول ﷺ نفسه : ماذا يكون شعوره حين يعلم أن هؤلاء النساء باقيات في عصمته جميعاً دون أن يباح له فراق إحداهن.

هذه المعاني كلها جعلت التشريع يأتي بأحكام خاصة في شأن الرسول ﷺ

وزوجاته، وكلها تمهيد لما سيأتي من الحكم العام:

تخيير أزواج الرسول بين إبقائهن وتطليقهن:

١- فأول ذلك - بحسب ترتيب السورة -:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا، وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٢٨، ٢٩).

والمفسرون يروون سبب نزول هذه الآية، وأنها نزلت حين طلب أزواج الرسول ﷺ منه الزينة والنفقة، وألحن عليه في ذلك، وأن رسول الله اعتزلهن شهراً لهذا السبب، وأن أبا بكر كان له موقف مع عائشة، وعمر كان له موقف مع حفصة: كل منهما يعنف ابنته ويهم بتأديبها على سؤالها النفقة والزينة من رسول الله وهو لا يجدها.

المفسرون يروون ذلك سبباً للنزول، وقد يكون هذا هو السبب المباشر، أو الظرف الذي نزلت فيه هذه الآية المخيرة لنساء النبي ﷺ، ولكن هذا لا يمنع من أن نفهم أن هذا التخيير كان لأمر آخر مع هذا، هو إتاحة الفرصة لمن لعلها تريدها بعد أن تبين أن حياة الرسول ﷺ ليست هي الحياة اللينة الرغدة التي تلابسها زينة الحياة الدنيا، وأيا ما كان فقد نفذ رسول الله ﷺ هذا، وخير نساءه كما أمره الله فكلهن اخترنه، وقد بدا من أسلوب التخيير ما يشجع على هذا الاختيار فإنه عرض عليهن فيه: الحياة الدنيا وزينتها في جانب، ثم أيد الجانب الآخر بتقرير أن الله **﴿أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾** ولاشك أن هذا كله يوحي لهن بالخصلة التي ينبغي أن يخترنها، وهي التي تحقق كرامتهن وكرامة الرسول ﷺ وكرامة المؤمنين في شأن أمهات المؤمنين، وفي الوقت نفسه روعي حق هؤلاء الزوجات، فأخذ رأيهن في أنفسهن حتى يستأنفن الحياة المقبلة على بصيرة من أمرهن.

تخيير الرسول في الإرجاء والإيواء:

وبيان الحكمة في هذا التخيير:

٢- جاء بعد ذلك، وبعد بيان ما أحله الله تعالى لرسوله من الأزواج وأصناف النساء، قوله عز وجل: ﴿ **تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكَ** ﴾ (الأحزاب: ٥١).

وهذه الآية تعطي النبي ﷺ حقا مقابلا لما سيلزم به من الإبقاء على جميع الزوجات في عصمته، ومن تحريم النساء بعد ذلك عليه.

جعل الله أن يرجي من نسائه من يشاء أي يؤخرها ويعتزلها، وحسبها أنها بقيت في بيت النبوة زوجة للرسول ﷺ محفوظة الكرامة، مصونة، وجعل له أن يؤوي إليه من نسائه من يشاء، وجعل له حق إعادة من يعتزلها حينًا ثم يشاء أن يؤويها.

وبذلك تحقق لأزواج الرسول ﷺ بقاؤهن في عصمته مكرمات مصونات، وتحقق للرسول ﷺ حقه الطبيعي في أن يتخلى عمن شاء من نسائه بالإرجاء تخليًا لا يترتب عليه ضرر لها، ولا ضياع هيبة وكرامة، وأن يحتفظ بمن شاء منهن بالإيواء.

وبينت الآية الكريمة حكمة تشريع هذا الحكم، فقالت: ﴿ **ذَلِكَ أَدْنَى أَن تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلا يَحْزَنَّ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا** ﴾ .

ففهمنا من ذلك أن حكمة التشريع هي أن هذا الحكم هو أقرب الأحكام إلى تحقيق الأمور الآتية:

١- قرار أعين أمهات المؤمنين.

٢- عدم حزنهن.

٣- رضاهن كلهن بما آتاهن الرسول ﷺ.

٤- مراعاة شأن القلوب وميولها الطبيعية.

أما قرار أعينهن رضي الله عنهن، فبأنهن قد سكن إلى جناح الزوجية الأعظم، وأعطين ما به يكون القرار والطمأنينة، وأصل القرار في اللغة السكون، ولما كانت العين تطمئن وتستقر إذا نظرت إلى ما يعجب وما يوافق، قيل للمرء حين ينال ما يطمئنه ويستقر عليه أمره – قرت عينه، وهذا الأمر يقر عينه –: ﴿ **وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ** ﴾ (القصص: ٩). أي إليه نطمئن وبه تستقر نفوسنا وتسكن أعيننا من التطلع إلى الولد، ﴿ **رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ** ﴾ (الفرقان: ٧٤)، ﴿ **كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ** ﴾ (طه: ٤٠)، ﴿ **فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا** ﴾ (مريم: ٢٦)، كل ذلك بمعنى قرار الحال، واستشعار راحة النفس، وهدوء البال.

وأما عدم حزنهن – عليهن رضوان الله – فهو بالنسبة لمن يؤويها الرسول صلوات الله وسلامه عليه واضح، وبالنسبة لغيرها ممن ترجى وتؤخر أنها حين توازن بين حالها لو بقيت في كنفه، وحالها لو فارقها، فإنها لا تحزن، أو تكون أقرب إلى ألا تحزن، وهذا مفهوم من قوله: ﴿ **ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ** ﴾ يعني ليس هو بناف للحزن كله، وفي كل حال، بل هو أدنى الأحكام وأقربها إلى إبعاد الحزن، أو تقليله، وذلك قصد في التعبير.

وأما رضاهن كلهن بما آتاهن فإن كل واحدة حين تعلم أن ذلك من حق الرسول ﷺ ينحسم الأمر بالنسبة لها، فالمرجاة لا تتطلع إلى غير الإرجاء، أو ذلك أقرب إلى ألا تتطلع، فإن المؤمن يرضى بحكم الله ولا تنازعه نفسه إلى إنكاره والسخط عليه.

وأما أن هذا قد روعي فيه شأن القلوب وميولها الطبيعية، فهو إشارة إلى أنه حكم قد تقرر بناء على ما يعلمه الله من قلوب عباده، وكما نقول نحن: إنه حكم مبني على دراسة نفسية، وله هدف اجتماعي وليس سطحيًا ولا تحكميًا.

وقد روى أنه ﷺ آوى إليه من نسائه أربعا وأرجأ خمسا: فآوى عائشة، وحفصة، وأم سلمة، وزينب، وأرجى سودة، وجويرية، وصفية، وميمونة، وأم حبيبة[1].

---

(١) ص ٣٢٨ ج ٤ من تفسير أبي السعود المطبوع بدار العصور بالقاهرة في سنة ١٣٤٧هـ (سنة ١٩٢٨م).

٣- بعد هذا كله جاء قوله تعالى: ﴿لا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاء مِن بَعْدُ وَلا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا﴾ (الأحزاب: ٥٢).

وبهذا مُنع الرسول من أن يتزوج غير نسائه، ومن أن يتبدل بأيتهن زوجة أخرى، ولو أعجبه حسنها، إلا ما كان من النساء عن ملك اليمين وبذلك وقف التعدد في شأنه ﷺ عند حد كسائر المؤمنين.

النتائج العلمية لهذا البحث:

يتبين من هذا كله ما يأتي:

(١) أن مبدأ تعدد الزوجات مبدأ مسلم به في الإسلام بنص القرآن الكريم والسنة المطهرة، وفعل الرسول ﷺ وأصحابه، وإجماع المسلمين.

(٢) وان مبدأ التقييد مسلم به إجماعًا أيضًا، حيث اتفقت الأمة على انه يحرم على الرجل أن يعدد إلا إذا أمن الجور: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾.

(٣) وأن الكلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِي الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء﴾، إنما هو آراء تحتمل الخلاف والنظر، وقد ذهبت إلى رأي رأيته بعد الدرس، وبينت وجهة نظري فيه.

(٤) ولا حرج في أن تختلف الآراء في حدود أصول الإسلام، وقواعد العلم الصحيح.

(٥) وأن عهد الرسالة وعهد الأصحاب كانا عهدي حروب وجهاد، فلم يكن بالمسلمين حاجة إلى أن ينظروا هل هم متقيدون بما قيدهم الله به أو ليسوا متقيدين في تعديدهم، وذلك لأن الأمر في هذا كان ظاهرة عامة، فالأمة كلها في حالة جهاد يتحقق معها شرط المبرر تحققا واضحًا.

(٦) وأن رسول الله ﷺ طبق على نفسه مبدأ المبرر المعترف بجنسه شرعًا، فلم يعدد إلا في نطاق هذا المبدأ، وكان ذلك في ظل الإباحة الأصلية العامة للناس كلهم قبل نزول آية التحديد.

(٧) وأن ما شرع من وجوب اقتصار من عنده أكثر من أربع على أربع وتسريح الباقيات، إنما يصلح ويطابق العدل والمصلحة في غير الرسول ﷺ، أما الرسول ﷺ فظروفه الخاصة وظروف زوجاته تحتم الإبقاء عليهن جميعًا في عصمته، مع تشريع جزئيات خاصة علاجا لذلك، والهدف في ذلك هو المصلحة العامة، لا مصلحة الرسول ﷺ خاصة.

(٨) وان الرسول ﷺ حرم عليه أن يزيد على نسائه في المستقبل، فتساوى بذلك مع كل من استوفى الأربع من الأمة، بل ضيق عليه في أنه لا يستطيع أن يبدل إحدى زوجاته بغيرها مع أن ذلك مباح للمؤمنين، فلمن كان عنده أربع أن يطلقهن أو بعضهن ويبدل بهن أزواجًا غيرهن.

(٩) وأن ما قيل من أن ذلك خصوصية للرسول ﷺ مقبول، ولكن على أنه خصوصية لا يراد بها أن يتاح له من المتاع مالا يتاح للمؤمنين، بل هي خصوصية أقرب إلى التضييق والتحجير منها إلى التوسعة والتيسير، وهذا شأن أغلب خصوصياته ﷺ، كفرض قيام الليل في حقه، وجواز وصال يومين بالصيام دون إفطار فيهما، ووجوب صلاة الضحى عليه. إلى غير ذلك فهي خصوصية عليه، إن صح هذا التعبير، لا خصوصية له.

(١٠) وأخيراً: أن تشريع الإسلام في هذا الشأن هو التشريع العادل المحكم، وأن أمر الرسول ﷺ فيه ليس خارجًا عن دائرة العدل والإحكام، ولا مراداً به منحه اختصاصات دون أمته فيها متاع لنفسه، ومجاراة لشهواته – حاش لله –.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

البحث الثالث عشر
ما لا بد منه للفقيه

إن الناظر في الشريعة الإسلامية يحتاج إلى التمرس بنوع من العلوم لابد له من معرفته.

١- يحتاج إلى التمرس بعلم اللغة الذي يعرف به معاني الألفاظ المستعملة، ويفرق بين موادها المختلفة.

٢- ويحتاج إلى علم الصرف، ليعرف بنية الكلمة وما تتصرف إليه من مشتقات، وما يدل عليه كل مشتق بطبيعته وصيغته، وما عسى أن يكون قد اعترى الكلمات من قلب أو حذف أو تضعيف، أو زيادة.

٣- ويحتاج إلى علم النحو ليعرف التراكيب والأساليب التي تقتضي أنواعًا من الإعراب ينضبط بها الكلام، وترشد إلى مراد المتكلم.

٤- ويحتاج إلى علوم البيان، ليعرف أن التعبير عن المعنى الواحد يأتي بطرق شتى، منها الحقيقة ومنها المجاز ومنها الكناية، وأن أساليب هذا التعبير تختلف بين إطناب وإيجاز ومساواة، وبين تقديم وتأخير، وبين حذف وذكر، وغير ذلك.

٥- ويحتاج إلى علم المنطق ليعرف كيف يعصم فكره بقانون يربط بين المقدمات والنتائج، ويميز بين ما هو صحيح منها وما هو فاسد، وما هي الأشكال المنتجة من الأقيسة والأشكال العقيمة، وما أسباب الإنتاج والعقم.

٦- ويحتاج إلى معرفة علم الكلام ليدرك الأصول العقيدية والنظرية التي يتأثر بها

الناظرون في الشريعة حين يقررون حكمًا من الأحكام، أو يستنبطون قاعدة من القواعد.

٧- ويحتاج إلى علم تاريخ الفقه ليكون على بينة من التطورات التشريعية، والحركات الفقهية في مختلف العصور، وفي شتى البيئات والمناهج.

٨- ويحتاج إلى معرفة القانون الذي يضبط له أصول الفهم الصحيح، ويجعله قادراً على أن يفهم مراد المتكلم من كلامه، وذلك هو ما يتكفل به علم أصول الفقه، الذي عرفوه بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد».

٩- ويحتاج إلى معرفة «مقاصد الشريعة»، أي ما يهدف إليه الشارع من تشريعه في مختلف أبوابها وكلياتها وجزئياتها، حتى يكون على بينة من هذه المقاصد، فيجول في دائرتها، ويحذر الخروج عن مناطقها المحدودة.

١٠- ويحتاج إلى معرفة «قواعد الفقه» أي دستوره الكلي الغالبي الذي يرشد إلى أحكام الفروع باعتبارها مندرجة تحت ضوابط عامة تجمع بين المتماثلات، ولا يخرج عنها إلا المستثنيات.

١١- ويحتاج مع هذا كله إلى الاضطلاع بفهم الكتاب والسنة، وكثرة التردد عليهما والاتصال بهما، لمعرفة الروح الخاص الذي يسري في كل منهما، والذوق الفني والمعنوي الذي يحكمهما ويسيطر عليهما.

إذا توافرت هذه العلوم والملكات في باحث، وكان له إلى جانب ذلك همة وعزيمة ونية خالصة وقدرة على التعبير عما يجول في خاطره من المعاني التي يلهم بها أو يدركها عن غيره؛ أمكننا أن نرجو منه النظر السديد، والرأي الرشيد، والتجاوب العملي مع مطالب عصره، وأحوال مجتمعه، في دائرة ما شرع الله، وحدود ما أنزل.

والتجاوب العملي مع العصر يقتضي فهم أحوال المجتمع، وإدراك أساليبه في الحياة، ومعرفة ما جد فيه من أوجه التعامل، وما له من اتجاهات فكرية أو علمية أو عملية، وما هو محكوم به من نظم مباشرة أو غير مباشرة، لا يستطيع الفكاك منها، ولا الانفصال عن مقتضياتها، فقد كان الفقهاء الأولون، ولاسيما الأئمة المجتهدون عارفين بأحوال عصورهم ومجتمعاتهم، ملابسين في كثير من الأحيان لنظم الحياة في بيئاتهم، مكابدين مع شعوبهم للمشكلات التي تعرض، والصعوبات التي تعترض، محيطين بكل التيارات التي توجه المجتمع، سواء أكانت تيارات ملائمة أم غير ملائمة، وبذلك انطبع فقههم بروح الواقعية – ولا أقصد بالواقعية مجاراة ما هو واقع كائنا ما كان، ولكن إبداء الرأي فيما هو واقع سواء أكان ذلك الرأي موافقا له أو مخالفا، وبعبارة أخرى أقصد عدم الانعزالية والانفصالية التي يشعر بها من يدرس الفقه في كتبه التي ألفت منذ قرون، قبل أن يتطور العلم والفكر والصناعة والحضارة إلى ما تطورت إليه الآن، إنه يرى نشاطًا عقليًا في هذه الكتب، ورغبة بطبع الحياة بطابع الفقه والشريعة، ولكنه يجد ذلك مطبقًا على عصور وأحداث ومشكلات ووجوه من التعامل تغيرت أو بادت أو اختلفت معالمها، وبذلك يكون الازدواج بين حياة المتفقهين بهذا الفقه في كلياتهم ومعاهدهم، وحياة الناس في مجتمعاتهم ومراكز الحكم فيهم وعاداتهم الجديدة وتفاصيل حياتهم الخاصة، فيشعر هؤلاء بالفجوة التي تفصل بينهما، أو نظرة الطائفية أو الانقسامية – إذا صح هذا التعبير – .

وبعض هذه العلوم التي ذكرناها، والتي لابد منها في فقه الفقيه، واجتهاد المجتهد؛ إنما هو قواعد وأحكام قد يكتسب الحذق فيها بالمران والتعليم والتطبيق والحفظ، كما لو عرف إنسان باب الفاعل وأحكامه، أو باب المفعول وأقسامه، وكما لو عرف أن أصل «أشياء» شيئًا، وأن وزن «بع» خل، أو أن مفعل يدل على الزمان تارة؛ وعلى المكان تارة أخرى، أو عرف أن السالبة الكلية نقيضها الموجبة

الجزئية، أو أن قرينة المجاز مانعة، وقرينة الكناية غير مانعة... الخ.

كل هذا من الممكن التبريز فيه عن طريق الحفظ والتطبيق على القواعد، لكن نوعا آخر من هذه العلوم لابد فيه من ذوق وموهبة ورجاحة فكر، وقوة عارضة، وألمعية ذهن.

ومن هذا القبيل معرفة علم «مقاصد الشريعة» وعلم «قواعد الفقه» فإن ذلك لا يكاد يكتسب بالمران، ولا يجمع أمره عن طريق التلقين والحفظ، وإنما هو قبل كل شيء فيض من النور يفيض الله به على من يشاء، فالفقهاء كثير، والحفاظ كثير، والمفتون الذين يطبقون الأحكام على الحوادث كثير، ولكن أمثال مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وابن حنبل، والليث، وسفيان، وزيد، وجعفر، قليل.

وكذلك من كان قبلهم من التابعين أو الصحابة، فليسوا جميعا على شاكلة واحدة.

بيد أن المواهب تحتاج إلى كشف، ثم تحتاج إلى صقل، ثم تحتاج إلى إنهاض وإيقاظ وبعث، وإنما هذه الدراسات تهيئة لفرص قد تصادف مستعدا، أو تضيء أول الطريق لسالك، وقد يبعث الله بها في الناس أمثال أولئك الأعلام الذين نهضوا برسالة هذه الشريعة نهضة كبرى، حتى يسروها وذللوا من دونها الصعاب والعقبات، ولا حرج على فضل الله ﴿ **وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ** ﴾ (الحديد: ٢٩).

قواعد الفقه:

١- القواعد في اللغة، جمع قاعدة، هي ما يقوم عليه الشيء، وأصل ذلك قواعد البناء بمعنى الأسس التي يقوم عليها.

قال الزجاج: القواعد هي أساطين البناء التي تعمده، وقواعد الهودج: خشبات أربع معترضة في أسفله تركب عيدان الهودج فيها.

وفي التنزيل العزيز:

- ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ (البقرة: ١٢٧)، والمراد بها الأسس التي أقام عليها إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام بناء البيت الحرام.

- ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ (النحل: ٢٦).

وقد صور الله بهذا أولئك الماكرين، فشبه حالهم بحال قوم لهم بنيان ذو قواعد يقوم عليها سقف، فأراد الله هلاكهم بما ارتكبوا، فأتى على بنيانهم من القواعد، أي دمره بتدمير قواعده التي تحمله، فلم يعد هناك ما يرتكز عليه سقف هذا البنيان، فخر عليهم السقف من فوقهم، وذلك على أسلوب التمثيل، وهو يدل على أن القواعد هي الأسس التي يقوم عليها البناء وتحمل سقفه.

٢- وقد استعمل هذا اللفظ على سبيل المجاز فيما يكون أساسًا معنويًا لغيره، كما استعمل لفظ «الأصل» كذلك، فإنه يطلق في اللغة على ما ينبني عليه غيره، وقد استعمل على سبيل المجاز فيما يكون أساسا معنويا تقوم عليه غيره، أو يرجع إليه بوجه ما.

ومن ذلك استعمال كلمة «القواعد» في اصطلاح العلوم، بمعنى الضوابط الكلية التي تنطبق على جزئيات معناها، كقواعد النحو، مثل قولهم: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، وقواعد الأصول، مثل قولهم: إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، والأمر بالشيء نهي عن ضده.

وقد يستعمل لفظ «أصول» في القواعد، ولفظ «القواعد» في الأصول، على سبيل التبادل في التعبير، لتوافقهما في المعنى المراد.

وقد بينا فيما سبق أن العلم الذي يعرفك كيف تفهم مراد المتكلم من كلامه،

ويبحث فيه عن القواعد التي تعين على ذلك؛ هو علم «أصول الفقه».

أما «قواعد الفقه» فهي الضوابط الكلية التي يندرج تحت كل منها نوع من الفروع متماثل في الحكم، ولا يخرج عنها إلا المستثنيات، فهي أحكام غالبية منطبقة على معظم الجزئيات المتماثلة، ووصفها بالكلية منظور فيه إلى انطباقها على كثير من الجزئيات، لا على شمولها حتما لكل جزئية.

وقد عرفها الأستاذ مصطفى الزرقا في كتابه «الفقه الإسلامي في ثوب جديد» فقال:

«هي أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية – أي تشبه نصوص الدساتير في إيجازها وجمعها – تتضمن أحكامًا تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها» ص ٩٤١ .

ويتبين من ذلك أن كلا من علم «أصول الفقه» وعلم «قواعد الفقه» يتضمن ضبطًا للقواعد، وبحثًا فيها، وأن كلا منهما أيضًا يمكن أن يسمى «أصولا» باعتباره يبحث عما ينبني عليه غيره، كما يمكن أن يسمي «قواعد» باعتباره ضوابط كلية تنطبق على جزئيات كثيرة.

غير أن العلماء جرى اصطلاحهم على إطلاق اسم «أصول الفقه» على قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ وما يعرض لها من النسخ والترجيح، وما تتصف به من العموم والخصوص والإجمال والبيان والإطلاق والتقييد ونحو ذلك، وعلى القواعد التي يتبين بها كيفية الاستفادة كقولهم: «الأمر للوجوب، والنهي للتحريم» أو كون القياس حجة، أو أن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، إلى غير ذلك.

كما جرى اصطلاحهم على أن يطلقوا عبارة «قواعد الفقه» على الأصول، والضوابط الفقهية التي ذكرناها.

فإذا جاءت كلمة «الأصول» أو كلمة «القواعد» على هذه التفرقة الاصطلاحية

فذاك، وإلا فليتنبه إلى إنهما قد يتبادلان أحيانًا.

وإنما ننبه إلى هذا لأننا رأينا بعض العلماء الذين ألفوا في القواعد يجرون عليها كلمة «الأصول» كما فعل الإمام أبو زيد الدبوسي الحنفي رحمة الله، فإنه يورد القواعد بقوله: «الأصل عند أبي حنيفة كذا، وعند أبي يوسف كذا».

٣- وقواعد الفقه توصف أحيانًا بالكبرى، وذلك لأنها من القواعد التي تذكر ما هو داخل تحت قاعدة أشمل وأعم، فيمكن الاستغناء عنه بتلك القاعدة الكبرى، ولكنهم لم يدمجوه في غيره تقريبا للضبط وجمع المتماثلات القريب بعضها من بعض جدا في نطاق واحد، وإن أمكن جمعها على نحو من البعد في القاعدة الكبرى.

ومن أمثلة ذلك: القاعدة الكبرى التي تقول: «اليقين لا يزول بالشك»، فهي تغني عن القواعد الصغرى الآتية:

١- الأصل بقاء ما كان على ما كان.

وذلك لأن الأصل ثابت يقينا، فيعتبر بقاؤه، ولا يمكن الحكم بزواله إلا بيقين.

٢- الأصل في الأمور العارضة العدم.

وذلك لأن عروض الشيء معناه تجدده بعد أن لم يكن، فيبقى الأمر على أنه لم يعرض، حتى يثبت أنه عرض، ومعنى ذلك أننا احتفظنا باليقين وأبينا أن نزيله بالشك

٣- الأصل براءة الذمة.

فبراءة الذمة أمر يقيني، وشغلها بدين مثلا يحتاج إلى إثبات، ولا يقبل فيه الشك.

وتبعا للرغبة في الضغط، أو التوسع، يختلف العلماء في عد هذه القواعد، فمنهم من جعلها خمس كبرى،وأدخل فيها كل فروع الفقه، ومنهم من زاد، حتى أوصلها بعضهم إلى أربعين قاعدة.

وكل له منهاجه في الجمع والتفصيل.

٤- وقواعد الفقه الكبرى أو الصغرى، لم توجد دفعة واحدة، وإنما هي ثمرات تفكير متواصل، وتنقيح وتهذيب من مختلف الفقهاء، وصنيعهم فيها شبيه لصنيع أهل القواعد النحوية، فإنهم لم يبتكروها ولكن استقرأوا كلام العرب فوجدوهم مثلا يرفعون الفاعل دائمًا، فقالوا إن الفاعل مرفوع، وينصبون المفعول دائمًا فقالوا: إن المفعول منصوب، ولم يكن العرب الأولون يعرفون لفظ الرفع بهذا المعنى، ولا لفظ النصب بهذا المعنى، ولكنهم كانوا ينطقون بالفاعل مرفوعا بسليقتهم، وبالمفعول منصوبا كذلك. والفقهاء نظروا في الفروع فوجدوا أحكام الشريعة لا تكاد تزيل شيئًا متيقنًا بشيء مشكوك فيه، فقالوا: «اليقين لا يزول بالشك» ووجدوها تعول على النوايا والمقاصد، وترتب عليها الأحكام والآثار، فقالوا: «الأمور بمقاصدها» وهكذا.

وبعض هذه القواعد قد ورد في الكتاب أو السنة، بلفظه أو بمعناه، فكان استمداده من الشرع نفسه، لا من تتبع الأحكام في الفروع فقط، كقاعدة «الأمور بمقاصدها» فإن أصلها كما سيأتي بيانه، هو قول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[1]، وكقاعدة «الضرر يزال» فهي داخلة في قول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار».....الخ.

(١) البخاري عن عمر بن الخطاب ك/ بدء الوحي ب/ بدء الوحي (١).

القاعدة لأولى

الأمور بمقاصدها

معنى هذه القاعدة:

أن أعمال المكلف وأقواله تختلف نتائجها وأحكامه التي تترتب عليها باختلاف مقصوده.

فليس القتل عمدا كالقتل الخطأ، فإن العمد يترتب عليه القصاص دون الخطأ.

ومن وجد شيئًا فأخذه، فإن كان قصده أن يحفظه ويصرف عنه ويرده لصاحبه إذا ظهر؛ فهو أمين على هذا الشيء، وإن كان قصده أن يأخذه لنفسه اغتيالا، فهو غاصب، وأحكام الأمين تختلف عن أحكام الغاصب.

ومن أكل مالاً يعتقده لنفسه، أو وطئ جارية يظنها في ملكه، أو لبس ثوبا يظنه ثوبه، أو سكن دارا يعتقدها داره، ثم بان أن وكيله أخرج ذلك من ملكه، فلا إثم عليه، لأنه إنما قصد إلى فعل مشروع بحسب اعتقاده.

ومن فعل ما يظنه قربة أو واجبا أو مباحا، وهو من المفاسد المحرمة في نفس الأمر، كالحاكم إذا حكم بما يظنه محقًا بناءاً على الحجج الشرعية، وكالمصلي يصلي على ظن أنه متطهر، أو كمن يصلي على مرتد يعتقده مسلماً، وكالشاهد يشهد بحق عرفه بناء على استصحاب بقائه، فظهر كذب الظن في ذلك كله، فهذا خطأ معفو عنه.

أصل هذه القاعدة:

الأصل في هذه القاعدة قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[1].

وهذا حديث صحيح مشهور أخرجه الأئمة الستة وغيرهم من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وعند البيهقي في سننه من حديث أنس: «لا عمل لمن لا

---

(١) ص٤٥٨ رقم (١).

نية له»، وفي الصحيح من حديث سعد بن أبي وقاص: «إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت فيها، حتى ما تجعل في فيّ امرأتك»[1]، وفي مسند أحمد من حديث ابن مسعود: «رب قتيل بين الصفين الله أعلم بنيته»، وفي السنن الأربعة من حديث عقبة بن عامر: «إن الله ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة: صانعه يحتسب في صنعه الخير، والرامي به، ومنبله»، وعند النسائي من حديث أبي ذر «من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم فيصلي من الليل فغلبته عينه حتى يصبح كتب له ما نوى».

فكل هذه الأحاديث تدل على أن النية فيما يفعله المكلف هي الأساس المعول عليه، فإن وجدت كان العمل موجوداً في اعتبار الشارع، وإلا فلا، كما أنها قد تحول ما ليس بعبادة إلى عبادة وقربة إلى الله إذا قصد بالفعل المباح ابتغاء مرضاة الله.

وإذا كانت هذه القاعدة ترجع كل شيء إلى المقاصد فإن المقاصد هي النيات، إذ المقاصد جمع مقصود، وهو ما قصده المكلف بفعله أو قوله.

وقد يرد هنا سؤال: لماذا لم يؤخذ نص الحديث الشريف فيجعل هو القاعدة الفقهية الكلية، فيقال: «القاعدة الأولى: الأعمال بالنيات»؟.

والجواب عن ذلك: أن لفظ «النية» قد اشتهر فيما هو من قبيل العبادة والقربة، كنية الوضوء، ونية الصلاة، ونية الحج، ونية الاعتكاف، ونية الصوم، ونحو ذلك، أما مقصود الإنسان فلا يكون دائماً عباديا، بل يكون عادياً، كما إذا قصد بطلاقه زوجة من زوجتيه، أو قصد ببناء الدار أن يسكنها أو أن يؤجرها، أو قصد بالأكل أن يشبع، فكل هذه الأمثلة مقصودات عادية ليست عبادية، وكثير من التصرفات التي من قبيل المباح هي كذلك، ويتعلق بها حكم الفقه وإن لم تكن من باب القرب والعبادات، فاختار الفقهاء عبارة «الأمور بمقاصدها» لتفيد انطباق مضمون

---

(١) البخاري عن سعد بن أبي وقاص ك/ الإيمان ب/ ما جاء أن الأعمال بالنية والحسبة ولكل .. (٥٤).

هذه القاعدة على ما هو عبادي، وما هو عادي من أول الأمر، ولا تذهب النفس إلى قصرها على ما هو من قبيل العبادة والقربة فقط تأثرًا بما اشتهر فيه لفظ النية أو النيات.

وهذا الشمول في الحقيقة موجود في عبارة الحديث، ولكن التعبير بلفظ «المقاصد» إنما هو بمثابة الشرح للمراد من «النيات»، كأنه قيل: لا تظنوا أن المراد من «النيات» هو ما يكون في خصوص القرب والعبادات،ولكن المراد منها أعم من ذلك ومن الأمور العادية التي تترتب أحكامها على القصد

وهذا لا يمنع من أن يكون حديث النية هو أصل قاعدة المقاصد القيمة العلمية لحديث النية:

١- قال أبو عبيدة: ليس في أخبار النبي ﷺ ما هو أجمع وأغنى وأكثر فائدة من هذا الحديث.

وقال بعض العلماء: إن هذا الحديث ثلث العلم، وفسروا ذلك بأن كسب العبد إما أن يكون بالنية أو باللسان، أو بالجوارح، والنية أرجحها، لأنها قد تكون عبادة مستقلة، وغيرها يحتاج إليها، ومن ثم ورد «نية المرء خير من عمله»، وقد قيل في معنى ذلك: إن المؤمن يخلد في الجنة وإن أطاع الله مدة حياته التي هي محصورة محدودة، لأن نيته أنه لو بقى أبد الآباد؛ لاستمر على الإيمان والطاعة، فجوزيً على هذه النية بالخلود في الجنة، كما أن الكافر يخلد في النار وإن كان لم يعص الله تعالى إلا مدة حياته فقط وهي محصورة محدودة لأن نيته الإقامة على الكفر ما عاش.

والغرض من ذلك بيان أن النية قد تكون في ذاتها عبادة مستقلة، وإن لم ينضم إليها العمل.

وكان من الأوفق التمثيل لهذا بحديث «من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم

يصلي من الليل فغلبته عينه حتى يصبح كتب له ما نوى»، فإن هذا الحديث أوضح في الدلالة على أن النية قد تكون عبادة مستقلة.

وعلل بعض العلماء كون حديث «إنما الأعمال بالنيات» ثلث العلم بأنه أحد القواعد الحديثية الثلاث التي ترد إليها جميع الأحكام، قال: فإن أصول الإسلام على ثلاثة أحاديث: «الأعمال بالنية»، و«من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»(١)، و«الحلال بيّن، والحرام بيّن»(٢).

وبعضهم قال: مدار السنة على أربعة أحاديث:

حديث «الأعمال بالنيات»، وحديث «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»(٣)، وحديث ««الحلال بيّن، والحرام بيّن»(٤)، وحديث «إن الله طيب لا يقبل إلا طيبا»(٥).

وفي لفظ آخر: يكفي الإنسان لدينه أربعة أحاديث فذكرها وذكر بدلا من الأخير حديث «لا يكون المؤمن مؤمنًا حتى يرضى لأخيه ما يرضاه لنفسه».

وبعضهم عد الحديث الرابع قوله ﷺ «أزهد في الدنيا يحبك الله».

وبعضهم ذكر غير ذلك من الأحاديث الجامعة، والحقيقة أن كثيرا من أحاديث الرسول ﷺ هي من جوامع الكلم، فقد أوتي عليه الصلاة والسلام هذا اللون من البلاغة، ومن الممكن في كل هذه المجموعات من الأحاديث الشريفة إرجاع قواعد الإسلام الأصلية إليه، المقصود الآن هو بيان أن هناك إجماعا على أن حديث النية

---

(١) البخاري عن عائشة رضي الله عنها ك/ الصلح ب/ إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود (٢٤٩٩).

(٢) البخاري عن النعمان بن بشير ك/ الإيمان ب/ فضل من استبرأ لدينه (٥٠).

(٣) الترمذي عن أبي هريرة ك/ الزهد ب/ فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس (٢٢٣٩).

(٤) انظر: هامش رقم (٢).

(٥) مسلم عن أبي هريرة ك/ الزكاة ب/ قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها (١٦٨٦).

في مقدمة هذه الأحاديث الجوامع عند كل من تكلم في هذا الموضوع من العلماء.

٢- وإذا تتبعنا ما يرجع إلى هذا الحديث من أبواب الفقه، أمكننا أن ندرك قيمته العلمية عن طريق المعرفة الشخصية، لا عن مجرد معرفة آراء العلماء فيه:

فكل العبادات ترجع إليه، كالوضوء، والغسل، والتيمم، والصلاة بجميع أنواعها، فرض عين، وفرض كفاية، وراتبة، وسنة، وقصر وجمع وإمامة وإقتداء وكذلك الزكاة والصدقة والحج والصوم والنذور والجهاد والكفارات.

ويرجع إليه من العقود ونحوها: كنايات البيع، والهبة والوقف والقرض والضمان، والإبراء، والحوالة، والإقرار، والوصية، والطلاق، والخلع، والرجعة، والإيلاء، والأيمان، والأمان.

وفي القصاص مسائل كثيرة: منها تمييز العمد من الخطأ، ومنها إذا قتل الوكيل في القصاص: إن قصد قتله من الموكل، أو قتله بشهوة نفسه.

وفي السرقة إذا أخذ آلات الملاهي بقصد كسرها، لا بقصد سرقتها، أو إذا أخذ مال المدين بقصد استيفاء دينه أو بقصد سرقته، فلا يقطع في الأول، ويقطع في الثاني.

إلى غير ذلك من أبواب الفقه الكثيرة، ولذلك يقول الشافعي: إن هذا الحديث يدخل في سبعين بابا من الفقه، وقد ظن بعضهم إن ذلك على سبيل المبالغة، والحقيقة أنه يدخل فيما يزيد على السبعين إذا عددنا المسائل الفقهية عداً تفصيليّاً في كل باب من الأبواب.

ما شرعت من أجله النية:

المقصود الأهم منها أمران:

(١) تمييز العبادات من العادات.

(٢) تمييز رتب العبادات بعضها من بعض.

فمن الأول:

١- الوضوء فإنه يكون للتبرد، كما يكون للعبادة، فالنية هي التي تميز.

٢- والغسل قد يكون للتنظيف، كما يكون للعبادة، فالنية هي التي تميز.

٣- والإمساك عن المفطرات قد يكون لعدم الحاجة إليها أو للحمية، كما يكون لقصد الصوم، فالنية هي التي تميز.

وقل مثل ذلك في كل ما هو صالح لأن يكون من العادات ولأن يكون من العبادات.

ومن الثاني:

إن كلا من الوضوء والغسل والصلاة والصوم قد يكون فرضا ونذراً فالنية هي التي تميز رتبة العبادة.

ويتفرع على ذلك مباحث:

أولها: الفرق بين ما يمكن أن ينوي قربة ومالا يمكن أن ينوي قربة.

وهذا الفرق أصله للقرافي، وقد نقده ابن الشاط، ثم أتى به صاحب كتاب (تهذيب الفروق) على الوجه الآتي:

«مالا يمكن أن ينوي قربة منحصر إجماعًا في النظر الأول المفضي إلى العلم بثبوت الصانع، إذ يستحيل فيه قصد التقرب إلى الله تعالى، لأن قصد ذلك بالفعل فرع اعتقاد وجوده واعتقاد وجوده لا يتصور قبل النظر الموصل إليه، إذا هو كمن ليس له شعور بحصول ضيف كيف يتصور منه القصد إلى إكرامه.

٢- وما عدا النظر الأول يمكن أن ينوي قربة، لا فرق بين كونه فعل نفسه أو فعل غيره، أما فعل نفسه فظاهر، وأما فعل غيره فكما جوز الشارع إحجاج الصبي والولي ينوي عنه، وجوز ذبيحة الكتابي نائبًا عن المسلم والمسلم هو الذي ينوي،

فذلك دليل على الجواز الشرعي، وهو يدل على عدم الإقناع عقلا ولا عادة».

ثانيهما: ما شرعت فيه النية وما لم تشرع فيه النية.

وهذا تقسيم لما يمكن أن ينوي قربة، فهو قسمان:

الأول: ما شرعت فيه النية، أي لابد فيه منها ولا يمكن أن يقع إلا بها:

وهو مالا تكون صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته والخروج من عهدة الأمر به على نية امتثال أمر الله تعالى في أدائه، كالعبادات، فإن الصلاة مثلا شرعت لتعظيم الله تعالى وإجلاله، والتعظيم إنما يحصل بالقصد، ألا ترى إنك لو صنعت ضيافة لإنسان فأكلها غيره من غير قصدك، لكنت معظما للأول دون الثاني بسبب قصدك، فما لا قصد فيه لا تعظيم فيه، فكل عبادة يشترط فيها القصد لأنها إنما شرعت لتعظيم الله تعالى.

والثاني: مالم تشرع فيه النية، ولكن يمكن أن يحول بالنية إلى قربة يستحق بها الثواب وهي أمور:

١- المباح: كالأكل والشرب والنوم الخ. كل هذا لم تشرع فيه النية، أي لم يطالبك الشرع بأن تنويه حين تفعله، ولكن لو فعلته وأنت تنوي به وجهاً من وجوه القرب لأمكن ذلك، كما لو قصدت بالنوم التقوى على قيام الليل.

٢- النواهي: مثل تحريم الزنا، والربا، وشرب الخمر، .... الخ. فتركها لا يحتاج إلى نية، ولم يكلفك الشارع أن تنوي الترك ولم يطلب منك إلا مجرد الترك وإن لم تشعر به فضلا عن أن يُقصد إليه.

لكنه يمكنك مع هذا أن تنوي بالترك وجه الله فيحصل لك الثواب ويصير الترك قربة.

٣- الأوامر التي تكون صورة فعلها بقصد مجرد الأداء؛ كافية في تحصيل مصلحة الفعل وفي خروج المكلف بذلك عن عهدة الأمر، بحيث لا يتوجه إليه الطلب

به بعد، لا في الدنيا ولا في الآخرة، وإن عرا عن نية التقرب إلى الله تعالى بالأداء، وذلك كدفع الديون، ورد المغصوب، ونفقات الزوجات والأقارب، وعلف الدواب، ونحو ذلك فكل هذا يكفي فيه مجرد الأداء، ولم يلزمك الشارع بأن تنويه، ولكنك مع ذلك يمكنك أن تنوي به القربة وامتثال أمر الله تعالى، فيحصل لك الثواب، بل قال العلماء: إن الثواب يحصل بمجرد الأداء، ولو بلا نية على الصحيح، كما يشهد له سعة باب الثواب.

وقد ذكر السيوطي مما تكفي صورة فعله في تحقيق مصلحته: النية فهي لا تحتاج إلى نية، والخوف والرجاء وقراءة القرآن والأذكار فكلها عبادات تكفي صورتها في تحقيق مصلحتها، فلم تشرع فيها النية، وقد جرى للعلماء مناقشات في ذلك لا نطيل بذكرها.

الثاني: اشتراط التعيين فيما يلتبس دون غيره.

والأصل في ذلك قوله ﷺ: «وإنما لكل امرئ ما نوى».

فهذا ظاهر في اشتراط التعيين، لأن أول الحديث في أصل النية وهو قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات».

١- مثال ما يلتبس بغيره ويحتاج إلى التعيين: الصلوات المفروضة، فإن صورة الظهر كصورة العصر مثلا فلا يميز بينهما إلا التعيين.

وكذلك النوافل الخاصة، أي غير المطلقة، كركعتي الفجر مثلا، أو ركعتي الظهر القبليتين أو البعديتين، وكركعتي الإحرام وركعتي الطواف.

ومن ذلك الصوم، لتمييز رمضان من القضاء والنذر مثلاً.

٢- ومثال مالا يلتبس فلا يحتاج إلى تعيين: الطهارة، والحج، والعمرة، والزكاة، والكفارات، لأنها لو عين غيرها انصرف إليها.

وهنا يذكر ضابط فيما يتعلق بالخطأ في تعيين المنويّ:

وهو أن الذي ينويه المكلف إما أن يكون يشترط فيه التعيين، أو لا يشترط فيه

التعيين جملة ولا تفصيلا، أو يشترط فيه التعيين جملة لا تفصيلا:

١- فما يشترط فيه التعيين إذا عينه فأخطأ فيه فالخطأ مبطل وذلك كما لو نوى صوما عن صلاة، أو صلاة عن صوم أو صلاة الظهر عن صلاة العصر.

٢- وما لا يشترط فيه التعيين جملة ولا تفصيلا لو عينه فأخطأ فيه فهذا الخطأ لا يبطل.

وذلك كما لو عين الإمام من يصلي خلفه، بأن يقول مثلا: نويت أن أصلي إماما بزيد وعمرو وبكر، ثم بان أنه صلى بغيرهم فلا يضر.

أو عين مكان الصلاة فقال: نويت هذه الصلاة في الجامع الأزهر، ولم يكن الذي صلى فيه هو الجامع الأزهر.

أو عين زمان الصلاة فقال: نويت أصلي هذه الفريضة الساعة الثانية، وكانت الساعة الثالثة.

فكل ذلك لا يضر، لأن التعيين غير مشترط لا جملة ولا تفصيلا.

٣- وما يشترط فيه التعيين جملة لا تفصيلا، إذا عين فيه فأخطأ ضر.

ومثلوا له بأمثلة منها:

- إذا نوى الصلاة على زيد فبان أنه عمرو، أو على رجل فبان إنها امرأة، أو العكس.

فالصلاة على الميت يشترط فيها التعيين على الجملة، ولا يشترط على التفصيل، فلو قال: نويت أصلي على من حضر، أو على هذا الميت، لصح، ولكنه لما قال: على زيد، وليس هو بزيد، وإنما هو عمرو، فقد ظهر أن عمرا لم تقع عليه الصلاة، وكذلك لما قال: نويت الصلاة على الرجل الميت، وبان أنه امرأة، فالمرأة لم يقع عليها صلاة.

– إذا نوى الإقتداء بزيد فظهر أنه عمرو، قالوا: لأنه يكون حينئذ قد تابع غير إمامه الذي نواه، ومتابعة غير الإمام مبطلة للصلاة.

ولو أنه قال: نويت أن أصلي الظهر مقتديا، أو قال: مقتديا بهذا الإمام لصح.

– نوى قضاء ظهر الاثنين، وكان عليه ظهر الثلاثاء، لم يصح. ولو نوى على الجملة أن يصلي الظهر الذي عليه دون أن يعين لصح.

– عليه قضاء اليوم الأول من رمضان، فنوى قضاء اليوم الثاني لم يصح – على الأصح –.

– نوى ليلة الاثنين صوم يوم الثلاثاء لم يجزئه.

– نوى في سنة أربع صوم رمضان سنة ثلاث لم يصح.

وينبغي أن يفرق بين الخطأ في التعيين، والخطأ في الاعتقاد. فإنه لو وقع الخطأ في الاعتقاد دون التعيين لم يضر، كأن ينوي ليلة الاثنين صوم غد، وهو يعتقده الثلاثاء، أو ينوي صوم غد من رمضان هذه السنة وهو يعتقدها سنة ثلاث، فكانت سنة أربع، فإنه يصح صومه.

وكما لو نوى الاقتداء بهذا الإمام الحاضر وهو يعتقده زيداً فبان أنه عمرو فلا يضر.

أو أدى الظهر في وقتها معتقدا أنه يوم الاثنين فكان الثلاثاء فلم يضر.

الثالث: إخلاص النية:

(١) قد ينوي مع العبادة ما ليس بعبادة.

وهذا يكون تارة مبطلا، كما لو نوى الأضحية لله ولغيره، فانضمام غيره يوجب حرمة الذبيحة.

وتارة غير مبطل:

– كما لو نوى الوضوء أو الغسل، ونوى مع ذلك التبرد بالماء، أو التنظف، فالأصح أن هذا غير مبطل للوضوء، فإن قصد التبرد أو التنظف تابع، وليس قصداً أصليًا، ثم ان الوضوء والغسل تقع حقيقتها فيقع معها التبرد والتنظف سواء قصد أم لم يقصد، فهما مقارنان للعبادة لا ملغيان لها مادام القصد الأول إلى العبادة.

– وكذلك لو نوى عبادة الصوم ونوى معها الحمية به، أو التداوي.

– وكذلك لو نوى الصلاة ونوى معها تحريك أعضائه بحركاتها، فان القصد الأول إنما هو إلى العبادة، والعبادة لا تقع إلا ومعها هذه الحركات بحسب مفهومها، سواء قصد هذه الحركات أم لم يقصدها.

– وقل مثل ذلك في نية الصلاة ودفع الغريم، وفي نية الطواف أو السعي وملازمته الغريم، وفي نية الجلوس في المسجد انتظاراً للصلاة وانتظاراً للقاء الإخوان، وفي القراءة في الصلاة مع إضافة نية الإفهام للسامعين، وفي نية الصلاة ومعها نية تعليمها للصبيان مثلاً.

– ومن ذلك أيضًا نية السفر للحج وللتجارة، أخذاً من قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ (البقرة: ١٩٨).

وينبغي أن يفهم في هذا كله أن الأساس هو نية العبادة، وما جاء معها فهو تابع لها، أما إذا أفرد غير العبادة بالنية، أو كانت هي الأصل والأساس وقصد العبادة تابع لها فلا تصح العبادة.

(٢) وقد ينوي مع العبادة المفروضة عبادة أخرى مندوبة – وهذا منه مالا يقتضي البطلان ويحصلان معا.

– كصلاة الفرض، ونية تحية المسجد فإنهما يحصلان.

– وكغسل الجنابة، مع نية غسل الجمعة فيحصلان.

– وكالخروج من الصلاة بالسلام، وأن تنوي بالسلام مع ذلك تحية الحاضرين.

* ومنه ما يحصل به الغرض فقط.

– مثل نية الفرض والتطوع بالحج، فتقع عن الفرض.

– ومثل نية صلاة الفائتة والتراويح فتقع للفائتة.

* ومنها ما يحصل به النفل فقط.

– كنية دفع المال زكاة وصدقة. يقع صدقة فقط.

– وكما لو خطب للجمعة وللكسوف فإنه يقع للكسوف فقط.

* ومنه ما يقتضي البطلان في الكل.

– كتكبير المسبوق قاصدا إدراك الإمام وهو في الركوع ناويا بالتكبير الإحرام والهوى للركوع معًا، فالصلاة باطلة لأن التكبير للإحرام شرط في الفرض والنفل، ولم يحصل منفردًا في نيته فهو باطل، وإذا بطلت الصلاة من أجل ركن الإحرام بطل حصولها بالمرة لا فرضًا ولا نفلا، وضاعت تكبيرة الإحرام هباء، وتكبيرة الهويّ هباء.

(٣) وقد ينوي فرضين كالغسل والوضوء، فأحدهما مندرج في الآخر فيقع كلاهما.

– وكما لو أحرم بحجتين فينعقد له حجة واحدة.

– أو تيمم لفرضين صح لواحد منهما.

(٤) وقد ينوي نفلين:

– كغسل الجمعة والعيد فيصح ويقع عنهما.

– وكصوم يوم عرفة والاثنين المعتاد له صومه، إذا وقع يوم عرفة في يوم الاثنين، فيصح عنهما.

(٥) وقد ينوي غير عبادتين:

– كالطلاق، والظهار. قيل يخير بينهما، وقيل: بل يصرف للطلاق لقوته، وقيل بل للظهار لأن الأصل بقاء النكاح.

محل النية:

النية محلها القلب، قال البيضاوي: النية انبعاث القلب نحو ما يراه موافقًا من جلب نفع أو دفع ضرر، حالا أو مآلا، والشرع خصصها بالإرداة المتوجهة نحو الفعل لابتغاء رضا الله تعالى، وامتثال حكمه.

ويؤخذ من أن محلها القلب أصلان:

الأول: أنه لا يكفي التلفظ باللسان دون الاتجاه القلبي.

الثاني: أنه لا يشترط مع الاتجاه القلبي التلفظ.

(١) ويترتب على الأول فروع منها:

– لو اختلف اللسان والقلب، فالعبرة بما في القلب، مثل أن ينوي بقلبه الوضوء، وبلسانه التبرد، فإن الوضوء يصح، أما لو كان العكس بأن نوى بقلبه التبرد، وبلسانه الوضوء؛ فإن الوضوء لا يصح، وذلك لأن الوضوء في الصورة الأولى وقع عليه الاتجاه القلبي فلم يضره خلاف اللسان واللفظ، وفي الصورة الثانية؛ لم يقع عليه إلا اللفظ وهو لا يكفي.

– وكذا لو نوى بقلبه الظهر، وبلسانه العصر، أو بقلبه الحج وبلسانه العمرة، أو العكس فيهما، صح ما في القلب.

– ومن ذلك ما إذا سبق لسانه إلى لفظ اليمين بلا قصد، فلا تنعقد، وهي يمين اللغو التي لا يؤاخذ الله بها، ولا يتعلق بها كفارة.

أو قصد الحلف على شيء فسبق لسانه إلى غيره، كما إذا قصد الحلف على ألا

يأكل التفاح فسبق لسانه بذكر الرمان، فإن العبرة بما قصد لا بما تلفظ به.

وكان مقتضى هذه القاعدة العموم في جميع الأيمان وان يقبل قول المرء في نيته وسبق لسانه، لكن العلماء لم يجروا ذلك في أيمان الطلاق وألفاظ العتق لتعلق حق الغير بها فيعمل بها حسب الظاهر في الحكم والقضاء، وإن كان فيما بينه وبين الله على حسب نيته، وقد قرر الشافعي - كما نص في البويطي - أن من صرح بالطلاق أو الظهار أو العتاق، ولم يكن له نية؛ لا يلزمه فيما بينه وبين الله تعالى طلاق ولا ظهار، ولا عتاق، والمقصود أنه إذا ظل الأمر بينه وبين الله، فلم يتعلق بذلك خصومة ولا قضاء، فهو على نيته، أما إذا خرج الأمر عن هذا النطاق وأصبح موضع خصوم وقضاء وحكم، فإن الأمر يتبع ما صرح به بلسانه، لأنه لا وسيلة لحفظ الحقوق، والحكم إلا إتباع الظاهر.

- ومنه أن يقصد لفظ الطلاق أو العتق دون معناه الشرعي، بأن يقصد له معنى آخر، أو يقصد ضم شيء إليه يرفع حكمه.

فهذا لا يقتضي الوقوع في نفس الأمر لفقد القصد القلبي لمعنى الطلاق الشرعي، أو العتق الشرعي.

لكن يجري فيه القول فيما بينه وبين الله، مادام لم يصل إلى الخصومة والقضاء.

ومن أمثلة ذلك:

- أن يقول لامرأته أنت طالق، ثم يقول: أردت من وثاق، فإذا لم تكن هناك قرينة مبينة أنه أراد ذلك، فلا يقبل منه ذلك في الحكم.

أما إذا وجدت قرينة تشهد بما قال أنه أراده، فإنه يقبل قوله ظاهرا، وذلك كما لو كانت مربوطة فحلها وقال لها: أنت طالق.

والحكم بقبول قوله مع القرينة لا يعفيه من محاسبة نفسه على حقيقة نيته، فقد تكون القرينة موجودة من باب المصادفة، ويكون قد أراد الطلاق الشرعي،

ولذلك قلنا: يقبل قوله في حالة القرينة ظاهرًا، أما باطنًا فهو على حسب نيته الحقيقية، وحسابه على الله.

– ومثل مسألة الوثاق: لو قال له قائل: أمتك بغيّ، فقال: بل هي حرة، فذلك قرينة ظاهرة على إرادة عفتها، لا عتقها.

– ومن أمثلة الاعتبار بالنية: لو قال لها: يا طالق، وكان أسمها ذلك، ولم يقصد الطلاق لم تطلق، وكذلك: لو كان اسمها «طارق» وقال: قصدت النداء فالتف الحرف.

– ومن أمثلة ما ذكره في البسيط من أن بعض الوعاظ طلب من الحاضرين شيئًا فلم يستجيبوا له، فقال متضجرًا منهم: طلقتكم ثلاثا، وكانت زوجته فيهم وهو لا يعلم، فأفتى إمام الحرمين بوقوع الطلاق.

وقد ثار في هذه المسألة نقاش واعتراض:

فقال الإمام الغزالي تعليقًا على حكم إمام الحرمين في فتواه بوقوع الطلاق: «وفي النفس منه شيئًا».

وقال الرافعي: ولك أن تقول: ينبغي ألا تطلق، لأن قوله «طلقتكم» لفظ عام، وهو يقبل الاستثناء بالنية، كما لو حلف لا يسلم على زيد، فسلم على قوم فيهم استثناه بقلبه لم يحنث، وإذا لم يعلم أن زوجته في القوم كان مقصودة غيرها.

ولم يرتض الإمام النووي كلام الرافعي، ولا فتوى إمام الحرمين وقال: إن ما قالاه عجيب: أما العجب من الرافعي فلأن هذه المسألة ليست كمسألة السلام على زيد، لأنه هناك علم به واستثناه، وهنا لم يعلم بها ولم يستثنها، واللفظ يقتضي الجميع إلا ما أخرجه ولم يخرجها، وأما العجب من الإمام – أي إمام الحرمين – فلأن الشرط قصد لفظ الطلاق بمعنى الطلاق، فينبغي ألا تطلق لذلك لا لما ذكره الرافعي.

وقال البلقيني: فتح الله عليّ بتخريجين آخرين يقتضيان عدم وقوع الطلاق:

أحدهما: أن يخرج ذلك على من حلف لا يسلم على زيد، فسلم على قوم هو فيهم وهو لا يعلم أنه فيهم، والمذهب أنه لا يحنث، وهذه غير مسألة الرافعي التي قاس عليها، فإنه هناك علم واستثنى وهنا لم يعلم أصلا.

الثاني: أن الطلاق لغة الهجر، وشرعا حل قيد النكاح بوجه مخصوص، ولا يمكن حمل كلام الواعظ على المشترك - أي على إرادة المعنى اللغوي والمعنى الشرعي كليهما - لأنه هنا متعذر، لأن شرط حمل المشترك على معنييه ألا يتضادا، فتعينت اللغوية، وهو لا يفيد إيقاع الطلاق على زوجته، بل لو صرح فقال: طلقتكم وزوجتي، لم يقع الطلاق عليها - أي لأنه عطفها على من يقصد بطلاقهم معنى غير معنى حل قيد النكاح، فتأخذ حكم ما عطفت عليه، فلا يكون الطلاق بالنسبة لها طلاقا شرعيا - كما قالوه في: «نساء العالمين طوالق وأنت يا فاطمة» - أي زوجته - من جهة أنه عطف على نسوة لم تطلق.

(٢) ويترتب على الأصل الثاني - وهو أنه لا يشترط مع النية القلبية التلفظ - فروع منها:

- كل العبادات، فما نواه بقلبه دون أن يتلفظ به صح له.

- إذا أحيا أرضا بنية جعلها مسجدا، فإنها تصير مسجداً بمجرد النية، ولا يحتاج إلى لفظ.

- من حلف لا يسلم على زيد، فسلم على قوم هو فيهم، واستثناه بالنية دون أن يتلفظ باستثناءه؛ فإنه لا يحنث، بخلاف من حلف لا يدخل عليه، فدخل على قوم هو فيهم استثناه بقلبه، وقصد الدخول على غيره، فإن في هذه المسألة رأيين:

أحدهما: وهو الصحيح - أنه يحنث والآخر أنه لا يحنث.

وعللوا الحنث بأن الدخول فعل لا يدخله الاستثناء ولا ينتظم أن يقول: دخلت

عليكم إلا على فلان، ويصح أن يقول سلمت عليكم إلا على فلان.

وهنا بعد ذكر هذا الأصل وأمثلته – يرد سؤال هو: هل يتمشى هذا الأصل وقوله ﷺ: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها مالم تتكلم أو تعمل به»، «وأن الهم بالحسنة يكتب حسنة، والهم بالسيئة لا يكتب سيئة، وينتظر فإن تركها لله كتبت حسنة، وإن فعلها كتبت سيئة واحدة».

والجواب عن هذا السؤال يتألف مما يأتي:

– ذكر السبكي في الحلبيات: أن الذي يقع في النفس من قصد المعصية على خمس مراتب:

المرتبة الأولى: الهاجس، وجمعه الهواجس، والمراد به ما يلقى في النفس أول ما يلقى، وقد كانت خالية منه، كما لو ألقى في النفس شرب الخمر مثلا مفاجاة دون تفكير سابق.

المرتبة الثانية: وهي التالية للأولى في الوقوع – هي ما يسمونه بالخاطر، وهو خطوره وجريانه في النفس، والفرق بين هذا والأول، أن الأول مجرد إقبال على النفس وطروء، أما الثاني: فهو جريان هذا الذي أقبل وخطوره كما يخطر الماشي في مشيته، أو كان الأول مجرد ظهور، والثاني انقداح.

المرتبة الثالثة: حديث النفس، وهو ما يقع فيها من التردد هل يفعل أو لا يفعل.

المرتبة الرابعة: الهم بالفعل وهو ترجيح قصده.

المرتبة الخامسة: العزم، وهو قوة ذلك القصد والجزم به.

والمراتب المذكورة في قوتها حسب ترتيبها، فالهاجس أضعفها والعزم أقواها.

– إذا عرفت ذلك فأعلم أن الهاجس لا يؤاخذ به إجماعًا لأنه ليس من فعل

الإنسان، بل هو شيء يلقى في نفسه، دون أن يكون له دخل فيه، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، أما الخاطر وحديث النفس، فالمكلف قادر على دفعهما بأن يعرف الهاجس أول وروده ويشغل نفسه بغيره قبل أن يتمكن من نفسه فيصير خاطراً يجري فيها ويخطر، وبأن يصرف نفسه عن التردد بين الفعل وعدمه، فهما ليسا مرتفعين بعدم القدرة واستحالة التكليف كما في الهاجس، ولكن الحديث هو الذي رفعهما إذ يقول: «إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها»[1]، وإذا كان قد تجاوز عن هذه المرتبة، فما قبلها متجاوز عنه من باب أولى، لأنه أضعف وأبعد عن النية والعزم.

قالوا: وهذه المراتب الثلاث لو كانت في الحسنات لم يكتب له بها أجر: أما الأول وهو الهاجس فظاهر لأنه ليس من فعل الإنسان ولا من كسبه فكيف يؤجر على مالم يفعل ومالم يكسب. بل مر بالذهن مرورا عابرا دون إرادة، وأما الثاني والثالث، وهي مرتبة الخطور بالبال، وحديث النفس فلعدم القصد فيهما ولا ثواب إلا بقصد ونية.

بقيت بعد ذلك المرتبتان الأخيرتان وهما:

مرتبة الهم بالفعل السيء أو الحسن، وقد بينها الحديث الشريف إذ يقول: «من هم بحسنة فلم يفعلها كتبت له حسنة، ومن هم بسيئة ولم يفعلها لا تكتب عليه سيئة، وينتظر فإذا تركها لله كتبت له حسنة، وإن فعلها كتبت سيئة واحدة» أي أنه يكتب عليه جزاء الفعل المنجز فقط.

ومن هنا يعلم أن معنى قوله ﷺ: «مالم تتكلم أو تعمل» أي ما لم تنجز قصدك وهمك بأن تتحدث بالسوء الذي هممت به، أو تفعله، فعندئذ يحسب عليك ما تكلمت به أو فعلته، وليس معناه، ولكن يحسب عليك أيضاً حديث

---

(١) البخاري عن أبي هريرة مرفوعاً ك/ الايمان والنذور ب/ إذا حنث ناسياً في الايمان (٦١٧١).

نفسك، فإن حديث النفس معفو عنه كما تقدم، ومجرد الهم أي القصد معفو عنه، وإنما المؤاخذ عليه هو التنجيز بالفعل أو القول، وهو المرتبة الأخيرة التي سموها بمرتبة العزم.

وقول «أو تعمل» يدل على تحريم كل عمل ولو كان في طريق المعصية، كالمشي إليها، لأنه لم يقل «أو تعمله» بل قال «أو تعمل» وعلى هذا يكون المشي إلى المعصية ولو لم تتم المعصية حرامًا، لأنه بدء للتنفيذ.

ويقال مثل ذلك في قوله: (مالم تتكلم) فهو لم يقل (مالم تتكلم به) أي بالعصيان، ولكن قال (مالم تتكلم) فيفهم منه أن كل كلام تنطق به مما يعد بدأ في تنفيذ المعصية وسببا لتحقيقها حرام، كما لو هممت بالزنا ثم ناديت المرأة مراودا لها، أو مستدعيا لمجيئها إليك لتنفيذ قصدك فأنت حينئذ شارع في تنفيذ المعصية، فلم تبق مجرد قاصد وهام حتى يغفر لك قصدك وهمك، ولكنك خطوت بكلامك إلى التنفيذ فاجتمع الهم وسبب التنفيذ وهو الكلام والدعوة.

القاعدة الثانية

«اليقين لا يزول بالشك»

معنى القاعدة:

أنه إذا ثبت أمر من الأمور على وجه اليقين، أي بصفة قاطعة خالية من الشك، ثم وقع الشك في وجود ما يزيله؛ يبقى الأمر المتيقن هو المعتبر إلى أن يتحقق السبب المزيل.

وهذه القاعدة أصل شرعي يؤيده العقل، والنقل من الكتاب والسنة.

- فأما العقل فإن مرتبة اليقين أعلى مراتب العلم، فما ثبت بها يعتبر في قوة وحصانة، وليس مما يرضي به العقل أن يزحزحه عن ثبوته وحصانته وقوته سبب مشكوك فيه، لأن هذا معناه تسليط الضعيف على القوي، وقبول حكم الأدنى على الأعلى.

فإذا تيقنا بقيام تعاقد بين اثنين، ثم جاء أحدهما فزعم أن هذا العقد فسخ وانكر الآخر ذلك، فإننا نجد أحدهما واقفا بجانب ما هو يقين ثابت، إذ هما متفقان على قيام العقد وكل الادلة مؤيدة لقيامه، ونجد الآخر واقفًا بجانب ما هو مشكوك فيه، إذ هما مختلفان في أمر الفسخ فيحتمل أن يكون الفسخ وقع ويحتمل ألا يكون قد وقع، والجانب الذي فيه اليقين أقوى من الجانب الذي فيه الشك، والعقل يركن إلى الأقوى، ولا يرضى بأن ينحاز إلى الأضعف مع وجود الأقوى.

ولذلك نقول لمدعي الفسخ: أثبت دعواك وأقم عليها دليلا يجعلها قادرة على أن تقاوم اليقين الأصلي وتزيله.

- وفي القرآن الكريم: ﴿**وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ (يونس: ٣٦).

فقد عاب عليهم أن يتبعوا الظن في مقابل الحق الظاهر الواقع الثابت، ولولا أن العقل السليم يأبى ذلك لما كان له أن يعيب عليهم هذا الصنيع.

- وفي الحديث الصحيح ما يدل على أن المتوضئ إذا شك في انتقاض وضوئه فهو على وضوئه السابق المتيقن، وتصح به صلاته حتى يتحقق وجود ما ينقضه ولا عبرة بالشك.

فقد جاء في الصحيحين عن عبد الله بن زيد قال: شكى إلى النبي ﷺ: الرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة، قال: «لا ينصرف حتى يسمع صوتا، أو يجد ريحا..»[1].

وفي الحديث أيضًا أن المرء يبني عند شكه على ما هو متيقن، فقد روى مسلم عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى أثلاثا أم أربعا؛ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن»[2].

ومثله ما رواه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سها أحدكم في صلاته فلم يدر واحدة صلى أم اثنتين فليبن على واحدة، فإن لم يتيقن صلى اثنتين أم ثلاثا فليبن على اثنتين، فإنه لم يدر أثلاثا صلى أم أربعا فليبن على ثلاث، وليسجد سجدتين قبل أن يسلم»[3].

ما يندرج تحت هذه القاعدة:

- يندرج تحت هذه القاعدة جملة قواعد، منها:

١- الأصل بقاء ما كان على ما كان.

٢- الأصل براءة الذمة.

---

(١) مسلم عن عباد بن تميم عن عمه ك/ الحيض ب/ الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك (٥٤٠).

(٢) مسلم عن أبي سعيد الخدري ك/ المساجد ومواضع الصلاة ب/ السهو في الصلاة والسجود له (٨٨٨).

(٣) الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ك/ الصلاة ب/ ما جاء في الرجل يصلي فيشك في الزيادة والنقصان (٣٦٤).

٣- الأصل في الأمور العارضة العدم.

٤- الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته أو الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن.

٥- الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم.

٦- الأصل في الأبضاع التحريم.

٧- الأصل في الكلام الحقيقة.

٨- لا عبرة بالدلالة في مقابلة التصريح.

٩- لا ينسب إلى ساكت قول، ولكن السكوت في معرض الحاجة إلى البيان بيان.

١٠- الممتنع عادة كالممتنع حقيقة.

- ولنتكلم عن كل واحدة من هذه القواعد بما يكفي لشرحها وبيان ارتباطها بالقاعدة الكبرى.

١- الأصل بقاء ما كان على ما كان:

هذه القاعدة هي قاعدة «الاستصحاب» المعروفة في الأصول، وقد يعبر عنها باستصحاب الأصل، أي اعتبار الحالة الثابتة في وقت ما مستمرة في سائر الأوقات التالية لهذا الوقت حتى يثبت انقطاعها أو تبدلها.

ومن أمثلتها:

- من تيقن الطهارة فهو على طهارته حتى يتبين أنه أحدث بعد هذه الطهارة.

فقد حكمنا باستصحاب أصل الطهارة التي ثبتت له في وقت ما، ساحبين هذا الحكم على جميع الأوقات التالية لهذا الوقت حتى يتبين أنه وقع منه ما يزيلها، وهذا في معنى قاعدة «اليقين لا يزول بالشك» إذ أننا نقول في هذا المثال: إن الطهارة قد ثبتت بيقين فلا يزول هذا اليقين بالشك في الحدث، بل لابد من تيقن

وقوع الحدث بعدها.

- وكذلك يقال فيمن تيقن أنه أحدث، فيظل محكوما عليه بأنه محدث إلى أن يتبين أنه تطهر بعد ذلك، لأن من كان على شيء فهو باق عليه حتى يتبين ما يزيله عنه.

- وإذا أكل الإنسان آخر الليل في رمضان، وشك في طلوع الفجر، صح صومه، لأن الأصل بقاء الليل حتى يتبين أنه زال وجاء الفجر.

- وإذا أكل آخر النهار وشك في غروب الشمس فسد صومه، لأن بقاء النهار مستصحب حتى يتبين زواله ومجيء الغروب.

- وإذا تعاشر الزوجان مدة طويلة ثم أدعت بأنه لم ينفق عليها ولم يكسها فالقول قولها لأنها ادعت ما يؤيده الأصل، إذ الأصل عدم النفقة والكسوة لأنها إحداث شيء لم يكن موجوداً، وكلامنا فيما إذا لم يكن له دليل يثبت أنه أنفق وكسا.

- وإذا أدعى المقترض دفع دينه للمقرضين وأنكر المقرض فالقول قول المقرض، لأن الأصل المستصحب هو بقاء الدين حتى يثبت الوفاء به.

- ادعى المشتري دفع الثمن إلى البائع وانكر البائع والأصل بقاء الثمن فيحكم به على المشتري إلا إذا أقام الدليل على أنه دفع.

- وكذلك لو ادعى المستأجر دفع الأجرة، وأنكر المؤجر فالقول قول المؤجر، لأن الأصل يعضده.

٢- الأصل براءة الذمة:

وذلك لأن المرء يولد وليس في ذمته التزام بشيء، فيبغي كذلك حتى يثبت ما يخرجه عنه، بأن يقوم دليل على أنه استدان أو الزم أو ضمن، وحينئذ تكون ذمته قد شغلت.

وهذا الأصل في معنى «بقاء ما كان عليه» لأن الذي كان هو «براءة الذمة» وقد حكمنا ببقائه إلى أن يتبين شغلها.

وكذلك هو في معنى «اليقين لا يزول بالشك» لأن خلو الذمة ثابت بيقين، فلا يزول بمشكوك فيه.

- فمن ادعى على غيره التزاما ما بدين أو بعمل مهما كان سببه من عقد أو إتلاف أو أي سبب آخر، من أسباب الضمان، فعليه هو الإثبات إذا انكر خصمه لاستصحاب أصل خلو الذمة.

٣- الأصل في الأمور العارضة العدم:

- ففي القراض مثلا: لو أدعى العامل عدم الربح، وأدعى المقرض الربح أخذ بقول العامل لأن الأصل معه أو الربح طارئ وعارض، فلا يثبت إلا بدليل.

- وفي البيع: الأصل عدم اشتراط الجار، فإذا تناكرا فيه فالقول لمن أنكره لأنه شيء طارئ وزائد على أصل البيع.

- ولو أختلف المتبايعان في صحة الدابة المريضة، أو مرضها، فالقول لمدعي الصحة، لأن المرض عارض وطارئ فلا يثبت إلا بدليل.

- ولو زعم الورثة أن مورثهم كان عند التعاقد مجنونا مثلا وأنكر خصمهم فالقول قول الخصم، لأن الأصل عدم الجنون، والجنون طارئ عارض لا يثبت إلا بدليل.

وهكذا...

٤- الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته:

وقد يعبر عن ذلك بقولهم: «الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن».

- فمثلا لو تبين بالمبيع عيب بعد القبض، فقال البائع للمشتري: إن هذا البيع حدث عندك، وانكر المشتري وقال: بل حدث عندك أنت، فمعنا تاريخان احدهما

أقدم، وهو ما لو فرضنا إنه حدث عند البائع، والآخر أقرب وأحدث وهو ما لو فرضنا وقوع العيب عند المشتري.

ولما كانا متفقين على الاقرب فإنه يؤخذ به، أما الأبعد فهما مختلفان فيه احدهما يثبته والآخر ينفيه فكان بمثابة المشكوك فيه فلا يحكم به.

– وإذا رأى في ثوبه منيا ولم يذكر احتلاما وقلنا بلزوم الغسل، فيجب عليه إعادة كل صلاة صلاها بعد آخر نومة نامها في هذا الثوب، لأن الأمر بالنسبة للفرائض التي بعد آخر نومة متيقن، أما بالنسبة لما بعد النومة أو النومات السابقة عليها فإنه مشكوك، أو يحتمل أنه احتلم فيها أو لم يحتلم إلا في النومة الأخيرة فلا عبرة بما فيه شك.

وينبغي أن يحتاط في مسألة وجود العيب بالمبيع بعد القبض بأن يقال:

إن كان العيب خلقيا كالخيف بالفرس وهو اختلاف لون إحدى العينين عن الأخرى، فالقول قول المشتري لأنه عيب ثابت.

أما إذا كان عيبا شأنه أن يحدث، فتأتي القاعدة المذكورة.

وعلى كل حال فالكلام فيما إذا لم يدل دليل على صحة قول المشتري.

– ومن الأمثلة أيضًا ما لو توضأ من بئر أياما ثم ظهر له أن هناك فأرة ماتت بهذه البئر، لم يلزمه إعادة شيء من الفرائض التي صلاها بوضوئه من هذه البئر، إلا إذا تيقن أنه توضأ بعد وقوع الفأرة وموتها فيه، فحينئذ يعيد ما تيقن صلاته بالنجاسة.

٥– الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم:

ويعضد هذه القاعدة قول ﷺ: «ما أحل الله فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئًا» أخرجه البزار والطبراني من حديث أبي الدرداء.

وروى الطبراني أيضاً من حديث أبي ثعلبة: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها»، وفي لفظ: «وسكت عن كثير من غير نسيان فلا تتكلفوها رحمة بكم فاقبلوها»، وروى الترمذي وابن ماجه من حديث سلمان «إنه ﷺ سئل عن الجبن والسمن والفراء، فقال: الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»[1].

* * *

---

(١) الترمذي عن سلمان ك/ اللباس ب/ ما جاء في لبس الفراء (١٦٤٨).

البحث الرابع عشر
الدعوة إلى التجديد الديني

كتب السيد الدكتور محمد أحمد خلف الله في مجلة الرسالة عدة مقالات تحت عنوان «التجديد الديني» تناول فيها بالبحث بعض المسائل الهامة المتصلة بأصول الشريعة الإسلامية وقواعدها، ورغب إلى المشتغلين بدراسة الفقه الإسلامي - وخاصة في الميادين التي طرحت فيها مشكلات جديدة لمجتمع جديد أن يشمروا السواعد لبحثها والخروج من هذا البحث بنتائج إصلاحية تتفق ومقتضيات التجديد والتطور الزمني والاجتماعي.

وقد رغب إليَّ بعض إخواني - كما رغب إلى سيادته في أن أبدي رأيي في هذه المقالات، وأن أناقش ما جاء فيها.

وإني مستجيب لذلك، على الرغم من أنني لا أحب أن اشتغل بالجدل، وأوثر أن يكون اشتغالي ببحوث مستقلة أقدمها للقراء، مسجلا بها صوراً متكاملة لأفكاري وتأملاتي، فإن ذلك أجدى في نظري، وأحفظ للوقت والجهد، وأقرب إلى تحقيق منهج غايته البناء والإنشاء.

وإذا كنت سأبدي الرأي في أهم ما كتبه سيادة الدكتور موافقة أو معارضة بترتيب ما أورده في مقالاته - فإني سأحاول مع ذلك أن أتوسع ببيان ما يفيد القراء بيانه حتى لا يكون ما أكتب مجرد تعليقات، وبالله أستعين.

١- في المثال الأول الذي كتبه سيادة الدكتور بالعدد ٥٥ من الرسالة:

- قدم بمقدمة آتى فيها بفروق أربعة بين التشريعات الدينية والتشريعات المدنية: خلاصتها «أن التشريعات الدينية لا تقف عند حدود عالم الشهادة، وإنما

تمتد إلى عالم الغيب أيضًا، وأن في التشريعات الدينية عناصر ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، وهي ما يتعلق بالمعتقدات الدينية الخاصة بالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر... إلى غير ذلك، وعناصر غير ثابتة يمكن أن ينالها التغيير والتبديل وهي التكاليف والأحكام، وأن النصوص في التشريعات الدينية لا يمكن أن تكون محل تغيير، فقد تبقى لفظا ومعنى، وقد تنسخ أحكامها وتبقى ألفاظها فلفظها مقدس ليس محل تغيير، ولكنه يقبل التفسير والتأويل «حسب الظروف والمناسبات» وأن تغيير الأحكام الدينية عن طريق النسخ لم يعد ممكنًا بعد وفاة الرسول ﷺ وتوقف الوحي عن النزول».

– أورد الدكتور بعد هذه المقدمة سؤالا هذا نصه: «ما العمل الآن في آيات الأحكام والتكاليف التي يمكن أن تتأثر بفعل الزمن».

– ثم أخذ في تنوير القراء لكي يحاولوا الجواب على هذا السؤال بأن وضع أمامهم بعض النصوص عن ابن خلدون، وابن القيم، والغزالي وبعض القواعد المعروفة عند العلماء وهي «الضرورات تبيح المحظورات»، و«الحكم الشرعي المبني على علة يدور مع علته وجوداً وعدمًا»، و«الأحكام تتغير بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأصول والنيات والعوائد».

– ثم عاد الدكتور مرة أخرى فقال: «إننا نضع هذه القواعد بين أيدي القراء لنعيد عليهم من جديد السؤال السابق، «ما العمل الآن في آيات الأحكام والتكاليف التي تأثرت فعلاً بفعل الزمن؟».

– ويلاحظ أن السؤال حين ألقيَ لثاني مرة يختلف بعض الاختلاف حين أُلقيَ للمرة الأولى، إذ جاء التعبير أولاً بعبارة «آيات الأحكام والتكاليف التي يمكن أن تتأثر بفعل الزمن» ثم جاء ثانيًا بعبارة: «آيات الأحكام والتكاليف التي تأثرت فعلاً بفعل الزمن» أي أن الأمر ذكر أولاً في صورة الفرض والتقدير، وذكر ثانيًا في صورة الواقع الذي حدث فعلاً.

تلك هي خلاصة المقال الأول من المقالات التي كتبها السيد الدكتور محمد أحمد خلف الله.

أما ورأينا في ذلك فنحن نوافقه في بعضه، ونخالفه في بعضه، وإذ قلنا: نخالفه في بعضه ونوافقه في بعضه؛ فإنما نقصد التفاصيل التي أراد أن يصل بها إلى المبدأ الخطير الذي يوحي به سؤاله، أما نفس المبدأ فنحن نرفضه رفضاً قاطعًا، ونراه مبدأً خطيرًا لا يصح القول به، فضلاً عن الدعوة إليه:

– فنحن نسلم بالفرقين الأولين اللذين ذكرهما عن طبيعة الموضوعات التي يتناولها التشريع الديني ولا تتناولها التشريعات المدنية، وعن اشتمال الشريعة على العقائد الثابتة التي لا تتغير ولا تتبدل، وعلى الأحكام والتكاليف التي تقبل النسخ والتغيير بتغير الرسالات، أو بالنسخ حال حياة الرسول ﷺ، ونزيد القراء بيانًا وتوضيحًا بذكر بعض المعلومات في هذا الشأن – على شريطتنا التي أشرنا إليه أول هذا المقال بعدم الاقتصار على التعليق – فنقول:

١– إن الحذاق من العلماء يفرقون بين معنيين تستعمل فيها مادة «شرع»:

فهي أحيانًا تفيد معنى: رسم، ونهج، وسنّ من كل ما يدل على الخطة العملية التي رسمها الله لعباده، وأمرهم بسلوكها كالصوم والصلاة والحج والزكاة، وسائر أعمال البر وقواعد التعامل والتعايش، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية: ١٨) وقوله جل شأنه: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨).

وهي أحيانًا تفيد معنى «بين، وأظهر، وأوضح» ومنه قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ١٣) قال ابن الأعرابي: شرع أي أظهر، ويقال شرع فلان أي أظهر الحق وقمع الباطل. وتبعا لاختلاف

الاستعمال في هذه المادة قال قتادة: الدين واحد، والشريعة مختلفة، وفرق الراغب الأصفهاني في كتابه «المفردات» بين الشريعة بمعنى ما قيضه الله للإنسان من الدين وأمره به ليتحراه اختيارا بما تختلف فيه الشرائع ويعترضه النسخ، ودل عليه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾ وبين ما شرعه من الأصول التي تتساوى فيها الملل فلا يصح عليها النسخ لمعرفة الله تعالى ونحو ذلك، وفسر بهذا قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا ﴾ وهذا هو المعنى الذي قرره الإمام الرازي فيما نقله عنه السيد الدكتور خلف الله حيث يقول: «وبالجملة: فالمقصود من الآية أن يقال شرع لكم من الدين دينا تطابقت الأنبياء على صحته، وأقول: يجب أن يكون المراد من هذا الدين شيئًا مغايرًا للتكاليف والأحكام، وذلك لأنها مختلفة متفاوتة، قال تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ فيجب أن يكون المراد منه الأمور التي لا تختلف باختلاف الشرائع وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.

هذا هو ما ذكره الإمام الرازي، ونقله عنه الدكتور وينبغي ألا يغيب عن القراء أن كلام الإمام الرازي هنا عن تفاوت التكاليف والأحكام واختلافها، إنما يراد به ما يكون من التفاوت والاختلاف بين شريعة وشريعة، فواضح أن الله تعالى قد شرع من الشرائع التفصيلية والمناهج العملية، على لسان كل رسول، ما يناسب أحوال المرسل إليهم وأزمانهم، ولذلك لا يصح أن ينسحب الكلام الذي ذكره الرازي على الشريعة الإسلامية التي هي آخر الشرائع وخاتمتها، فلا يأتي بعد تمامها ووفاة الرسول ﷺ ناسخ لشيء من أحكامها، ولا تشريع جديد يخرج عن نطاقها وما رسمته من القواعد.

٢- وإذا أردنا أن نضبط الأمر فيما يتعلق بما يجوز الاجتهاد فيه ومالا يجوز الاجتهاد فيه، في دائرة الشريعة الإسلامية، فإننا نستطيع أن نلخص ذلك فيما يأتي:

هناك نوعان من المسائل والأحكام يستطيع الناظر في علم الشريعة الإسلامية أن يفرق بينهما، وأن يهتدي في هذا التفريق في بحثه:

النوع الأول: الأحكام القطعية التي قام الدليل على أنها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا يجوز الاختلاف فيها، ولا تخضع في ثبوتها ونفيها لاجتهاد المجتهدين.

ويمكننا أن نرجع هذا النوع إلى ما يأتي:

أولاً: العقائد القاطعة التي يجب الإيمان بها، لقيام الدليل اليقيني – في ثبوته ودلالته – عليها وعلى أنها الحد الفاصل بين المسلمين وغير المسلمين – ومن جحد شيئًا منها فقد خرج من ربقة الإسلام، وذلك كالتوحيد وإرسال الرسل، وإنزال الكتب وختم النبوة بمحمد ﷺ، والبعث بعد الموت، والجزاء على الأعمال في الدار الآخرة، وأن الله تعالى متصف بكل كمال، منزه عن كل نقصان، وأن الرسل لا يجوز عليهم الكذب ولا الكتمان، ولا الخيانة، إلى غير ذلك من العقائد التي يكون بها المسلم مسلما والتي يخرج عن الإسلام إذا جحد شيئًا منها فليس لأحد أن يجتهد في ذلك وأمثاله، لأنه ليس محلا للاجتهاد، إذ هو حقائق متعينة ثابتة باقية لا تتغير مهما تغير الزمان أو المكان إلى يوم الدين، وليس هناك احتمال بالثبوت تغيرها وبطلانها.

ثانيًا: الأحكام العملية التي جاءت بها الشريعة بطريقة واضحة حاسمة في جانب الإيجاب أو المنع أو التخيير، وذلك مثل وجوب الصلاة والزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلا، وكون الصلوات خمسًا في اليوم والليلة، وكون هيئة الصلوات هي هذه الهيئة المعروفة، وأعداد ركعاتها هي الأعداد المعروفة، ومثل تحريم قتل النفس بغير الحق، وأكل الأموال بالباطل، وقذف الأعراض، والزنى، والإفساد في الأرض، ونحو ذلك، ومثل إباحة الطيبات وتحريم الفواحش.... الخ.

ثالثًا: القواعد الكلية التي أخذت من الشريعة بنص واضح ليس فيها ما يعارضه تقريرًا أو تفريقًا، أو استنبطت بعد الاستقراء التام، وعلم أن الشريعة تجعلها أساسًا لأحكامها، وذلك مثل:

«لا ضرر ولا ضرار»، و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، و«الحدود تدرأ بالشبهات»، و«لا يعبد الله إلا بما شرع»، و«المعاملات على أصل الحل حتى يثبت المنع» ونحو ذلك.

النوع الثاني: أحكام أو نظريات لم تجئ على هذا النحو القاطع في وروده ومعناه، ولكنها جاءت أو جاء ما يدل عليها أو يشير إليها، على نحو صالح لأن تختلف فيه الأفهام، وتتعدد وجهات النظر، إما لأمر يتعلق بأصل الورود، وإما لأمر يتعلق بالدلالة والإفادة.

وهذا النوع هو الذي جعلته الشريعة موضع اجتهاد المجتهدين، وجعلت منه مجالا للنظر و التفكير والموازنة والترجيح والاستقراء والتتبع وتقدير المصلحة والعرف وتغير الحال، إلى غير ذلك من وجوه النظر وأسباب الاختلاف.

ومن هذا القبيل:

أ- في جانب المعارف الكلامية: ما كان من اختلاف النظر في شأن القضاء والقدر، وفي تأويل ما ورد من إثبات الوجه واليد والعين ونحو ذلك، لله تعالى على معنى يليق بالتنزيه، أو التفويض بإبقائها على ما وردت عليه بدون تأويل مع اعتقاد أنه تعالى ليس كمثله شيء، وفي إمكان رؤية المؤمنين لله أو عدم إمكانها، وفي وجوب التوقف عن الخوض فيما شجر بين الصحابة رضوان الله عليهم من خلاف أفضى إلى التنازع، أو إباحة ذلك لمن شاء... الخ.

ب- وفي جانب الأحكام الفقهية: اختلاف الفقهاء في مقدار الرضاع المحرم لقيام الزوجية، وفي حكم القصاص في القتل بالإكراه، وفي صحة النكاح ونفاذه

ولزومه إذا باشرت المرأة العقد دون وليها، وفي القضاء بشاهد ويمين من جانب المدعي، وفي القضاء بالقرائن، وغير ذلك، من المسائل الخلافية الفقهية.

ج- وفي جانب القواعد الأصولية أو الفقهية التي تفرع عليها الأحكام: اختلاف النظر في أن القرآن ينسخ أو لا ينسخ، وبم ينسخ، وفي العمل بالقياس، وفي العمل بالعقل، وفي كون الزيادة على ما في الكتاب نسخًا، وفي تقديم أحاديث الآحاد أو أقوال الصحابة على القياس، وفي القياس على الرخص... الخ.

- ونحن نسلم أيضًا بما قرره الدكتور خلف الله من أن نصوص الشريعة لا تنسخ بعد وفاة الرسول ﷺ، بيد أننا نحتفظ هنا بإيضاحين لابد منهما:

أحدهما: في قول الدكتور: بأن نصوص الشرائع السماوية نصوص مقدسة، وهي لقداستها لا يمكن أن تكون محل تغيير، إنها إنما تقبل فقط «التفسير والتأويل حسب الظروف والمناسبات».

فإذا كان الدكتور يقصد أن النصوص مع بقائها وتقديس ألفاظها، يكون من حقنا أن نؤلها ونفسرها حسب الظروف والمناسبات، فإننا نقول له: إن التفسير والتأويل له أصول وشروط ولا يمكن أن يكون أبدًا حسب الظروف والمناسبات فيؤدي ذلك إلى تذبذب الأحكام ومحاولة التلاعب بالنصوص وإضاعة قداستها عن طريق الحيلولة بينها وبين أداء معانيها الطبيعية، ولَيِها وتحريفها، وقد نعى الله تعالى على الذين يحرفون الكلم عن مواضعه. وعلى الذين يقولون هذا حلال وهذا حرام بغير سلطان أتاهم، ولكن افتراءً على الله.

أما إذا كان يقصد بتفسير الآيات أو تأويلها اجتهاد المجتهدين في فهم نصوصها وما تدل عليه فهما غير متأثرين بهوى، ولا جنوح ولا جنف، وإنما هو على سنة الإخلاص للحق والرغبة في تعرفه، حسب قوانين الفهم والاستنباط التي تحكم بها

اللغة والعقول والقواعد الأصولية المنضبطة المستدل عليها - إذا كان يريد ذلك فهو مقبول، ولا يقال حينئذ إن لفظ النص وحده هو الذي قدس واحتفظ به، ولكن يقال: إن النص قد احتفظ له بقدسيته في احترام دلالته على معناه، كما احتفظ له بقدسيته في لفظه.

الثاني: في قول الدكتور: «لقد كان الرسول يجيء بعد الرسول ليجدد التشريعات الدينية، وظل الحال كذلك حتى كان محمد عليه السلام الذي أعتبر خاتم الأنبياء والذي توقف الوحي بعده عن النزول.

فهذا القول حق، بيد أن التعبير بقوله عن محمد ﷺ: «الذي اعتبر خاتم الأنبياء» ليس هو الأمثل في أداء المعنى السليم الذي لاشك أنه يقصده ولا يقصد سواه بل التعبير الأمثل أن يقال «الذي هو خاتم الأنبياء».

الدعوة إلى التجديد الديني:

من القواعد الشرعية التي استنبطها العلماء من نصوص الشريعة قولهم «الضرورات تبيح المحظورات».

وقد استفيدت هذه القاعدة من أن القرآن الكريم يستثنى حالات الاضطرار من تحريم ما حرم:

فمن ذلك قوله تعالى في تحريم بعض الطعام:

﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٣)، ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣)، ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (الأنعام: ١١٩).

ومن ذلك قوله تعالى في تحريم الارتداد إلى الكفر بعد الإيمان: ﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا

فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾ (النحل: ١٠٦ ، ١٠٧).

ومن ذلك قوله تعالى في تحريم اتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين:

﴿ لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴾ (آل عمران: ٢٨).

فلما أباح الله تعالى أكل المحرمات في حالة الاضطرار، وسمح بالكفر به – وهو نقيض الأصل الأول في الشرائع كلها – وأجاز للمؤمنين أن يتولوا الكافرين بقدر ما يتقون ضررهم، ويدرءون عن أنفسهم شرهم؛ حمل العلماء على هذا الأصل فروع الشريعة كلها، فكل محرم يفعله المكلفون عن اضطرار أو إكراه أو اتقاء شر وضرر، فهو من جملة ما تدل عليه هذه الآيات في المعنى، وإن كان هناك اختلاف في تطبيق هذه القاعدة من حيث ما يكون به الاضطرار، أو ما يكون فيه الإكراه، أو ما يتوقى من الضرر والمفسدة، وقد دلت السنة الصحيحة أيضًا على هذه القاعدة بما ورد منها في الموضوعات التي ذكرت في هذه الآيات:

ومن ذلك ما ذكره أهل التفسير من أن قوله تعالى: **﴿ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ ﴾** نزلت في عمار بن ياسر، لأنه قارب بعض ما طلبوه منه قال ابن عباس: أخذه المشركون وأخذوا أباه وأمه سمية وصهيبا وبلالا وخبابا وسالما، فعذبوهم، وربطت سمية بين بعيرين، ووجت قُبُلها بحربة – حتى خرجت الحربة من فمها فقتلت – وكانوا يقولون لها: إنك أسلمت من أجل الرجال، وقتلوا زوجها ياسر، وهما أول قتيلين في الإسلام، وأما عمار فاعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرها، فشكا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال له: «كيف تجد قلبك»، قال: «مطمئن بالإيمان»، فقال رسول الله ﷺ: «فإن عادوا فعد».

وفي هذا الخبر موقفان: أحدهما موقف العزيمة والتأبي على الكفر إلى حد التضحية بالنفس، وقد وقفه كل من هذين الأبوين اللذين كانا أول شهيدين في الإسلام، ولاشك أن هذا الموقف أفضل، وإنهما به أعظم درجة عند الله، والآخر موقف الإبن – وهو عمار – وقد رأى ما رأى الرسول ﷺ – وأيقن بمصير كمصير أبيه وأمه، وأدرك بفطرته أن الله يبيح له أن يأخذ بالرخصة فينطق بما ألجأوه إليه مستمسكًا بما في قلبه من الإيمان.

والموازنة بين الموقفين، واختيار أحدهما متروك للمكلفين على حسب هممهم وعزائمهم، ولكن الشريعة لا توجب ولا تمنع، بل تلاحظ الوسطية فترخص لمن شاء أن يأخذ بالرخصة، وتفسح المجال لمن أراد أن يسلك مسالك الأبطال.

وفي الإشادة بموقف البطولة وبيان فضله – وإن جازت الرخصة – ما روى عن خباب بن الأرت قال: «شكونا إلى رسول الله ﷺ وهو متوسد بردة له في ظل الكعبة فقلت: ألا تستنصر لنا؟ ألا تدعو لنا؟ فقال: قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له في الأرض فيجعل فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين ويمشط بأمشاط الحديد ما دون لحمه وعظمه، فما يصده ذلك عن دينه، والله ليتمن هذا الأمر – يريد الإسلام – حتى يسير الراكب بين صنعاء إلى حضر موت لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تستعجلون»(١).

وفي الموقف الآخر، موقف الأخذ بالرخصة حتى إلى جانب من أخذ بالعزيمة، ما روي من أن عيونا لمسيلمة الكذاب أخذوا رجلين من أصحاب النبي ﷺ فذهبوا بها إلى مسيلمة، فقال لأحدهما: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أني رسول الله؟ قال: نعم، فعفا عنه وأطلقه، وقال للآخر: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم، قال: وتشهد أني رسول الله؟ قال: أنا أصم لا

---

(١) البخاري عن خباب بن الأرت ك/ الإكراه ب/ من اختار الضرب والقتل والهوان على الكفر (٦٤٣٠).

أسمع، فقدمه وضرب عنقه، فجاء الذي نجا إلى رسول الله ﷺ فقال: هلكت: قال وما أهلكك؟ فذكر الحديث، قال: «أما صاحبك فأخذ بالثقة – وفي رواية: أما صاحبك فمضى على إيمانه وأما أنت فأخذت بالرخصة على ما أنت عليه الساعة» قال: أشهد أنك رسول الله، قال: «أنت على ما أنت عليه».

وكما استنبط العلماء من نصوص الكتاب والسنة قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، استنبطوا منهما أيضًا قاعدة أخرى هي قولهم تقدر بقدرها، وقد استنبطوا ذلك من قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ﴾، ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾، ﴿وَلَكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّواْ الْحَيَاةَ الْدُّنْيَا عَلَى الآخِرَةِ﴾ (النحل: ١٠٦، ١٠٧)، ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ .

قالوا: ذكر الله المضطر فيجب أن يتحقق الاضطرار لأنه حالة تعلقت بها الإباحة على خلاف حكم الأصل وهو التحريم، فالتحريم الأصلي في الأصول العادية قائم بيقين فلا يجوز الخروج عنه إلى الحل إلا إذا تبينت حالة الحل بيقين.

وقالوا: بين الله أن المضطر الذي يباح له ما حرم هو غير الباغي وغير العادي أي طلب واشتهى المحرم، متبعا هواه، مستترا وراء ظاهر الضرورة، أو عدا أي تجاوز قدر الضرورة وتوسع فيها بدون تغض، فإنه يكون متجاوزا حده، متلاعبًا بآيات الله. ويمكن أن يمثل ذلك بأمثلة من واقع حياتنا، منها:

١– أن الشارع حرم الخمر، ولعن شاربها، وعاصرها، وبائعها ومشتريها... الخ.

وقد أبيح شربها عند الضرورة كإزالة الغصة، قال القرطبي: «فإن غص بلقمة فهل يسيغها بخمر أو لا ؟ فقيل: لا، مخافة أن يدعي ذلك، وأجاز ذلك ابن حبيب، لأنها حالة ضرورة، قال ابن العربي: أما الغاص بلقمة فإنه يجوز له فيما بَيْنَهَ وبين الله تعالى، وأما فيما بيننا فإن شاهدناه فلا تخفى علينا بقرائن الحال

صورة الغصة من غيرها، فيصدق إذا ظهر ذلك، وإن لم يظهر حددناه ظاهراً وسلم من العقوبة عند الله تعالى باطناً» (أهـ انظر من ٢٢٨ ج ٢ من تفسير القرطبي).

وأقول أن مبدأ إباحة الخمر لإزالة الغصة يسلم في ذاته لمكان الضرورة، ولكن الاختلاف إنما هو من جهة تحقق الضرورة أو عدم تحققها، فمن رأى أن أهل العبث ربما استغلوا هذه الإباحة فيدعى أحدهم أنه إنما شرب لأنه غص بلقمة فكان لابد له من اساغتها؛ قال: لا يجوز، لأنه الأمر مظنة كذب وادعاء، ولأن في تكذيبه سد ذريعة من ذرائع الفساد، ومن رأى حمل حال المؤمن على الصلاح والتحرز قال بالجواز، وأما ابن العربي فجعل الأمر إلى القرائن الدالة على صدق الدعوى أو كذبها، وفرق بين حكم هذا الشارب في الظاهر والباطن إذا حددناه حد الشرب.

ولو فطن ابن العربي إلى قاعدة: «درء الحدود بالشبهات» لما كلف نفسه كل ذلك، فإن المشرع ليس من روحه وما ألف منه تشجيع الإسراع في تنفيذ الحدود، ولذلك يشترط في ثبوت الزنا - مثلاً - شروط لا تكاد تتحقق، حتى لا يكثر المحددون بالزنا، وكأنه يكل أمر العقوبة في أكثر فعلات هذه الجريمة إلى الجزاء الإلهي، لا إلى الحد البدني، وقد قرر الحنفية أن من ادعى ملكية المال الذي سرقه أو أن له حقًا فيه، فإن ذلك يدرأ عنه الحد ولو كانت دعواه على خلاف الظاهر ولا بينة لها، درأ للحدود بالشبهات.

وينبغي أن يعلم هنا أن درء الحد بالشبهة لا يعفي من عقوبة التعزير، التي هي عقوبة تقديرية مفوضة إلى ولي الأمر، إذا أثبت أن في الآمر ما يستحق عقوبة أدنى من الحد.

هذا كله فيما يتعلق بثبوت حالة الضرورة وتحققها أو عدم تحققها، وما يترتب على ذلك من إباحة، أو حد، أو عقوبة أدنى من الحد.

٢- وقد سمعت أنه أثير في بعض الأندية - وهو بالتحديد نادي نقابة المهن التعليمية بالجزيرة سؤال أو موضوع خلاصته: أن الجمهورية الجزائرية الحاضرة أمامها

مشكلة تتصل بمحصولها الأساسي من زراعة العنب وأن اقتصادها القومي يعتمد على هذا المحصول الرئيسي اعتمادا كبيراً، وأنهم مضطرون إلى صناعة الخمر وبيعها لغير المسلمين ممن يستحبون شربها، فهل يجوز ذلك لأهل الجزائر على اعتبار أن هذه التجارة المحرمة تقضي بها ضرورة الاقتصاد الوطني العام؛ أو يجب عليهم إهدار هذه الأموال وعدم الاعتداد بمثل هذه الضرورة ؟

سمعت أن هذا الموضوع أثير هناك، وأن إثارته هنا كانت ترديداً لذلك، وأن المتحدثين في هذا الموضوع قد اختلفوا فمنهم من مال إلى الإباحة، ومنهم من جزم بالمنع.

فأي الفريقين هو المصيب؟

ورأيي أن مثل هذا الأمر لا يقضى فيه باجتهاد فردي ولكن يجب أن يعرض على مثل «مجمع البحوث الإسلامي» لينظر في حالة الجزائر، وهل هي حقا في موقف اضطرار لا سبيل لها إلى التخلص منه إلا بذلك، وما هي محصولاتها الرئيسية وغير الرئيسية، وهل يمكنها التحول إلى إنتاج محصولات مباحة يعتمد عليها اقتصادها وفي مدى كم من الأعوام يمكنها ذلك، وهل يمكنها الاتجار في العنب بغير صناعته خمراً ولو ببعض التضحية المادية مراعاة لأنها دولة إسلامية من أهم الشعائر فيها تحريم شرب الخمر وصناعتها وتجارتها.

أعتقد أن الأمر لو درس على هذه الأسس لاتضح أنه لا مشكلة ولا ضرورة.

أما أن تفرض الأمر فرضًا، ونضخم الإشكال فيه تضخيمًا، ونخرجه مخرج الضرورة قبل أن نتيقن هذه الضرورة، ونعجز عن الخروج منها، فذلك تهاون بأحكام الله، ومن شأنه أن يشجع على ارتكاب أمثاله باسم الضرورات، فنجد فيما بعد من يربي الخنازير لتصدير لحومها وشحومها، وقد يكثر ذلك في محيط شعب إسلامي حتى يصبح ثروة وطنية يهتز اقتصادها إذا لم نبحه ونترخص فيه!

ومع ذلك إذا اظهر للمجتمع ظهوراً بينا أن حالة الجزائر الآن تتحقق فيها هذه

الضرورة ولا سبيل إلى دفعها إلا بهذا الأسلوب فتقديري أن يقرر إباحة ذلك إباحة موقوتة بزمن معين تعمل فيه الدولة الجزائرية على تحويل إنتاجها أو التصرف فيه على وجه تبيحه الشريعة.

٣- ومما تقدر فيه الضرورة بقدرها ما أباحه الشارع من كشف الطبيب على عورة المريض لمداواته، فإذا وجدت طبيبة امرأة لها حذق الطبيب الرجل واختصاصه، فأنها أولى بالكشف على المرأة المريضة، فالنظر إلى العورات محرم على الرجال والنساء جميعا، ولكن يباح للضرورة ثم تقدر الضرورات بقدرها فكما لا يباح أن تكشف طبيبة في ذلك على مريض مع وجود طبيب مثلها في صناعتها، ولا يجوز أن يكشف طبيب على مريضة مع امكان أن يقوم بذلك طبيبة.

٤- ومن فروع هذه القاعدة - أي قاعدة استباحة المحرم عند تحقق الضرورة، لا بمجرد توهمها - أننا لا نستطيع أن نقول: إن هناك ضرورة هي التصييف والعيش على شواطئ البحار و«البلاجات» تبيح للرجال أو النساء الظهور بملابس البحر التي تظهر ما حرم الله أن يظهر من الأجسام، وقد جادلني بعض الناس ذات يوم فقال لي: إن الأجسام بحاجة إلى التعرض للهواء والشمس ولليود في البحر، كأنه لا سبيل إلى ذلك إلا بارتكاب هذا اللون من العري والتهتك، وكأن سلفنا وأجدادنا من قبلنا عاشوا عيشا ناقصاً حين فاتهم ذلك.

إنني أضع هذا كله أمام السادة القراء، كما وضع السيد الدكتور خلف الله أمامهم قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» لكي تكون حلا من الحلول التي يعرضها حين تكون «آيات الأحكام والتكاليف - كما قرر سيادته - قد تأثرت فعلاً بفعل الزمن».

والبحث موصول إن شاء الله تعالى.

* * *

البحث الخامس عشر
الإسلام هو دين الدولة الرسمي ويجب أن ينص على ذلك في الدستور

من الوثبات الإصلاحية التي وثبتها هذه النهضة الجمالية الناصرية[1]، بعث الشعور بالقومية العربية، أو إيقاظ الوعي القومي العربي كما يطيب لكثير من الكاتبين أن يعبروا عن هذا المعنى الآن، ولاشك أن العروبة هي أصلنا العريق، وأنها تجمع بين الناطقين بالضاد في خصائص ذات قيمة عملية وآثار فعالة في النهوض بالأمم، وتمكينها من السير في ركب التقدم العالمي والحضارة الإنسانية، بل من السير في مقدمة هذا الركب والمشاركة في قيادته، ولسنا نقول ذلك تعصبًا لعروبتنا، أو اعتزازاً بقوميتنا ولكن نقوله ونجد في تاريخنا المجيد صفحات ناصعة تشهد بصدقه، وتضرب كثيراً من الأمثلة على صحته.

وإننا لنحمد الله تعالى أن أرانا هذا الروح أو هذا الوعي قبل أن نخرج من هذه الدنيا، فلقد مرت بنا عشرات من السنين ما كنا نرى فيها ولا نسمع إلا أنين العروبة تحت أثقال الاضطهاد والإضعاف والتنكيل حتى زلزل المؤمنون وظلوا يتساءلون : متى نصر الله؟.

والآن وقد رأينا بأعيننا هذا الروح الكريم يسري في الأمة العربية، ورأينا العقلية الجديدة التي انبعثت من هذه النهضة تعتبر «العروبة» أساسًا دستوريًا يجب أن

---

(١) رحم الله الشيخ وعفا عنه في مثل هذه العبارات التي نظنه كتبها تحت ضغط ظروف تلك الايام الحالكة، أو كان مخدوعًا في هذا حتى تبين الحق.

تكون هي المادة الأولى من كل دستور في أي شعب عربي، ويجب أن يكون هو المحور الذي تدور حوله آمال الوحدة والائتلاف؛ فإننا نستبشر خيرًا، ونتطلع إلى آفاق واسعة من العظمة والمجد والسمو في ظل المثل الرفيعة والقيم الحقيقية.

وقد شرعت الجمهورية العربية في وضع دستورها، وعهد الرئيس إلى المجلس الذي يمثل الأمة، ويجمع جميع طوائفها وألوان التفكير فيها، بأن يضع هذا الدستور مستلهما روح النهضة، مستهديا بتاريخ هذه الأمة، مترسمًا آمالها في المستقبل ومالها من رسالة في العالم، واختار المجلس من أعضائه الكرام من يدرسون هذا الأمر الخطير الشأن، ويحضرون مشروعه، فكان حقًا على كل ذي رأي أن يمد هذه اللجنة برأيه في مختلف النواحي، حتى يجيء الدستور وليد تفكير دقيق محيط، ويكون محققا لأهداف أمتنا العزيزة، معبرًا عما تجيش به الصدور تمام التعبير.

وها أنا ذا أدلي بدلوي في شأن هام من الشئون التي يجب أن تهتم بها لجنة الدستور:

إني لأعرف أن هناك فريقًا من الناس يود لو استطاع أن يبتعد بالدستور عن أن يقرر مبدأ النص على رسمية الإسلام كدين للدولة، ووجهته في ذلك أن الجمهورية العربية المتحدة تتألف من مسلمين وغير مسلمين، وأن الآمال منعقدة بأن المستقبل المرجو للعرب في مختلف شعوبهم هو مستقبل الوحدة أو الاتحاد، وهناك شعوب عربية فيها كثرة أو ما يقرب من كثرة تدين بغير الإسلام، فربما كان من المستحسن أن يشعر هؤلاء بأنه ليس هناك حوائل تحول بينهم وبين إخوانهم العرب، فليترك النص على دين معين في الدستور مراعاة لذلك.

هذا معنى يراود بعض الأذهان من غير شك، ولنكن صرحاء في عرض هذه

الفكرة لنتمكن من الرد عليها، وبيان وجهة نظرنا فيها.

إننا نقول لأصحاب هذا التفكير:

لا يمكن أن يكون مجتمع من المجتمعات مؤلفا من صنف واحد من الناس، هم جميعًا على شاكلة واحدة في التفكير، وعلى مبدأ واحد في العقيدة الدينية، ولكن المجتمعات الطبيعية هي التي تكون موطنًا متسعًا لكل منهج من مناهج التفكير، ويكون لها من المرونة والسماحة ما يجعلها صالحة لأن يجد فيها كل ذي عقيدة مجالا حرًا يزاول فيه نشاطه العقلي، ويتجه فيه اتجاهه الروحي دون مصادرة.

ولكن هذا لا يمنع تآلف المجتمعات من كثرة متفاهمة متلاقية، تجمعها روابط فكرية عقيدية، وقلة تعيش بجانب هذه الكثرة وتحت ظلالها آمنة مطمئنة، بل هذا هو الأصل في المجتمعات، فإن الفرق بين مجتمع ومجتمع هو أن الكثرة في هذا المجتمع متفاهمة متلاقية على نوع معين من العقائد والأفكار والأهداف، والكثرة في مجتمع آخر متلاقية على نوع آخر، وأفكار وأهداف أخرى.

ثم إنه لا عيب على الكثرة في مجتمع ما، إذا هي تطلبت السيادة لأفكارها ومناهجها وعقائدها، ولم تسمح في هذا الجانب بأن يعبث بها، ويجترأ عليها؛ وإنما يعيبها أن يخرجها ذلك إلى لون من ألوان العصبية التي تنتهي بها إلى اضطهاد ما يخالف فكرتها، أو محاولة الإرغام على عقيدتها.

ولقد كان المجتمع الإسلامي الأول، وهو مجتمع المدينة على عهد رسول الله ﷺ، مجتمعا طابعه العام هو العقائد والمبادئ والأفكار التي جاء بها الإسلام، وكانت الكثرة الكاثرة فيه للمسلمين، والقوة الفعلية المؤثرة المدبرة – أو بعبارة أخرى – الهيئة الحاكمة – للمسلمين، ولكنه كان مع ذلك مجتمعا مشتركا يضم فريقا كبيراً من اليهود لهم دينهم وتقاليدهم وأحياؤهم وعشائرهم، ويضم أفراداً

من النصارى وإن لم يكونوا على مثل ما كان عليه اليهود من الكثرة والنفوذ والمداخلة للمسلمين، وكان هذا المجتمع متمتعا بالحرية الفكرية إلى درجة أنه كان موطن نضال وجدال بين المسلمين وأهل الكتاب من يهود أو نصارى، وأن الإسلام كان يلاقي من هذا النضال ألوانًا من الصعاب يحتملها في صبر وثبات.

وكان على الإسلام أن يضع السياسة التوجيهية لهذا المجتمع وأن تكون له باعتباره دين الكثرة سلطة التنظيم والتقنين، وهذا هو ما حدث فعلاً، إذ كان التشريع لهذا المجتمع مصدره الكتاب والسنة وولاة أمر المسلمين.

وكان على الإسلام في جانب العقيدة أن يبين دعوته، وأن يعلن على الناس عقيدته، وأن يجعلها بذلك واضحة معروفة فإن الحقائق إذا ظهرت ووضحت، كانت هي الداعية إلى نفسها والمدافعة عن نفسها، وإنما يضرها أن تكون غامضة غير واضحة، أو أن يكون هناك من يرجف عليها، ويضع بين العقول وبينها حجاباً تحول دون اكتشافها ومعرفتها.

لذلك عني القرآن الكريم ببيان عقيدة الإسلام في كثير من الآيات، ولم يمنعه من بيان هذه العقيدة تعدد الأديان في مجتمعه، ولا تطلعه لأن ينضوي العالم كله تحت لواء دعوته، ولم يأت في هذا البيان إلا بالحقائق التي لا ينكرها أحد من هذا الدين أو ذاك.

فانظروا إلى مثل قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِيَ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ (النساء: ١٣٦).

فهذه الآية موجهة إلى جماعة المسلمين، والمراد بها تقرير أصول الإيمان الصحيح، والعقيدة الكاملة التي جاءت بها كل رسالة إلهية، وهي تتلخص فيما

يأتي:

١- الإيمان بالله، وذلك يقتضي الإيمان بوجوده، وبجميع صفاته التي ترجع إلى أنه تعالى متصف بكل كمال، متنزه عن كل نقصان، وأن جميع ما في الكون، خاضع لألوهيته، مستند إلى فضله في إيجاده وإمداده.

٢- الإيمان برسوله ﷺ، وقد يفسر هذا بمحمد ﷺ، وهو المتبادر من التعبير بقوله (ورسوله) فإنه هو الرسول الحاضر المعهود للمخاطبين، وقد يفسر بأنه جميع الرسل ومن بينهم سيدهم وخاتمهم، على سنة المفرد المضاف الذي يعم، فالمراد على هذا: آمنوا بالله ورسله، ولكنه عبر بالمفرد فقال: (ورسوله) ليشير إلى أن جميع الرسالات تمحضت في رسالة الرسول الأخير، وأن الرسالات وإن تعددت في العصور إنما هي رسالة واحدة لا تختلف في الأصول، وأن من آمن برسالة الرسول الأخير فقد آمن بالرسالات كلها، وإذن فالمطلوب هو الإيمان بالله ورسله، ثم إنها تتحدث عن الكتاب الذي نزل على محمد، والكتاب الذي أنزل من قبل، أي الكتب السابقة على القرآن، وقد ذكرت أيضًا بلفظ المفرد والمراد كل كتاب سماوي إيذانًا بأنها كلها من حيث ما جاءت به من الحقائق، وما رمت إليه من الهداية بمنزلة كتاب واحد.

٣- الإيمان بجميع الكتب المنزلة لا فرق بين كتاب وكتاب.

٤- الإيمان بعالم الغيب الذي ذكر منه في هذه الآية بعض ما فيه، وهم ملائكة الله على ما وصفهم به الله في كتابه المفيد لليقين، وفيما يطمئن القلب إلى وروده حقًا عن رسوله الأمين.

٥- الإيمان باليوم الآخر، وبكل ما جاء عنه في كتاب الله وفي السنة، على ما ذكرنا، من الجنة والنار، والوزن والحساب، وغير ذلك كما جاء دون تفصيل لما لم يفصل، ولا زيادة ولا نقص، فهذا هو المنهج السليم في شئون الغيب والآخرة،

لأنه لا مجال للعقل إثباتًا أو نفيًا في ذلك، ومادمنا نؤمن بالله فيجب أن نؤمن بكل ما صح مجيئه عن الله، على الصورة التي جاء بها، فمن زاد عليها أو نقص منها، فقد جاء بشيء من عنده.

وهكذا نجد هذه الآية كما نجد آيات كثيرة غيرها تفصح عن عقيدة الإسلام إفصاحًا تامًا ولا تأتي في هذا الإفصاح بما تنكره العقول أو الأديان الصحيحة، ولا يمنعها من ذلك تعدد الأديان في المجتمع، لأنها إنما تقرر عقيدة الكثرة، أما القلة فلها أن تؤمن بما شاءت وترفض ما شاءت، متحملة مسئولية هذا وذاك أمام الله دون ضغط ولا إكراه.

فلهذا نقول للجنة الدستور في صراحة وقوة: أعلنوا أن الإسلام هو دين الدولة، واعلموا أن إخواننا غير المسلمين إنما هم في ذمة الله ورسوله ﷺ، لهم ما لنا، وعليهم ما علينا، ونحن جميعًا سواء في الوطن، والحقوق.

رحم الله الشيخ وعفا عنه في مثل هذه العبارات التي نظنه كتبها تحت ضغط ظروف تلك الأيام الحالكة، أو كان مخدوعًا في هذا حتى تبين الحق.

* * *

البحث السادس عشر

فصل الخطاب في تنظيم النسل

كثر النقاش والجدل في هذه الأيام عن «تحديد النسل» أو «تنظيم النسل» أو «مشكلة تزايد السكان».

وأصبحنا نقرأ في المجلات والصحف، ونسمع في الإذاعة، وفي الأندية والقاعات آراء المؤيدين والمعارضين لتحديد النسل أو تنظيمه، كحل لمشكلة تزايد السكان: كل يدلي بوجهة نظره، ويؤيدها بما يرى من الأدلة، والدراسات، والإحصاءات، وتأتي هذه الدراسات، أو المساجلات والمناظرات، أحيانًا من جانب المشتغلين بفقه الشريعة، وأحيانًا من جانب المشتغلين بالنواحي الاجتماعية والاقتصادية.

ويخطئ من يظن أن البحث في «تحديد النسل أو تنظيمه» بحث جديد على التفكير الإسلامي، أو أنه من لوازم المدينة الحاضرة، ومما ولدته النظم المستحدثة في الاجتماع والمعيشة التي تسير على أساليب لم يكن كثير منها معروفا من قبل.

كما يخطئ من يظن أن المسألة من حيث دراستها وما ينتهي إليه حكمها ذات جوانب مختلفة يستقل بعضها عن بعض، فهي من الجانب الديني كذا، ومن الجانب الاجتماعي كذا، ومن الجانب الاقتصادي كذا.

ذلك بأن الأحكام في الشريعة الإسلامية ليست مجرد قوانين روحية أو خلقية لا صلة لها بواقع الحياة العملية، بل يدخل في اعتبارها تقدير المصالح، وملاحظة أمر الاجتماع وما تستقيم عليه شئون الناس في حاضرهم ومستقبلهم، وما تتحقق به الغاية أو الحكمة الكبرى من استخلاف الإنسان في الأرض ليعمرها ويصلحها وينعم بآلاء الله فيها، ويشكره عليها حق الشكر، عابداً إياه وحده لا يشرك به شيئًا.

لذلك كان هذا الموضوع الحيوي الواقعي، أحد الموضوعات الكثيرة التي بكرت على التفكير الإسلامي، فتناولها التشريع في عهد النبوة حين كان القرآن ينزل، وكان الرسول ﷺ، يراوح المسلمين ويغاديهم بأحكام الله، مستمدة من كتابه، أو آخذة بروحه، مستظلة بمبادئه، ثم عنيَ به الصحابة والتابعون ومن بعدهم من الفقهاء، وتساءل عنه الناس في كل مجتمع من المجتمعات في العواصم الإسلامية الكبرى، ووضعت أدلته ومصادره التشريعية موضع البحث شرحًا وتخريجًا، وفهمًا وتمحيصًا، وظل ذلك هو الشأن في مختلف العصور التي جاءت بعد ذلك إلى هذا العصر، وأقول: إلى هذا العصر، ولا أريد أيامنا التي نعيشها الآن بالذات... ولكن أريد هذا القرن أو هذا الجيل من الناس الذين عاصروا الأحداث منذ بدأت النهضة الفكرية والسياسية والاجتماعية والفقهية تستيقظ بنا، أو توقظنا وتحملنا على أن نعالج أوضاعنا، ونصلح أحوالنا، ونقيم صرح حياتنا من جديد على أساس من القيم الصحيحة المستمدة من ديننا، البريئة من شوائب الجهل والتقليد والاستمساك بما ألفنا وتوارثنا ولو كان باطلاً صريحًا، أو واقعًا فاسدًا، أو تحريفًا خاطئًا.

ولذلك احتفظت الصحف والمجلات والكتب التي صدرت في هذا القرن العشرين بكثير من الفتاوى والآراء والمقالات التي تتحدث عن تحديد النسل أو تنظيمه.

وإذن فالفكر الإسلامي لم ينقطع مجراه من أول عهده إلى يومنا هذا عن دراسة هذا الموضوع والخوض فيه على نحو من الأنحاء، حتى جاء «الميثاق الوطني» فنبه إلى «مشكلة تزايد السكان» وقرر أنها هي «أخطر العقبات التي تواجه جهود الشعب المصري في انطلاقه نحو رفع مستوى الإنتاج في بلاده بطريقة فعالة وقادرة»، «وأن محاولات تنظيم الأسرة بغرض مواجهة مشكلة تزايد السكان تستحق أصدق الجهود المعززة بالعلوم الحديثة».

وإذن فليس «الميثاق الوطني» وليس ما جاء بعده من بيانات أو خطب تتحدث عن هذه المسألة، هي أول الصيحات التي دوت في محيط المجتمعات الإسلامية، وإنما هي آخرها حتى الآن، ومن واجبنا أن ندرسها دراسة قوية منصفة عادلة في إطار أحكام الإسلام لنصل فيها إلى العلاج الذي يجب أن نأخذ به فوراً ولا نترك شعبنا ينظر إليه كمسألة من المسائل النظرية التي لا يلحقها خطوات عملية تنفيذية، فلقد مضت العهود التي كانت البحوث فيها تجري للترفيه الفكري، والتسلية العقلية، والاكتفاء بمعرفة النتائج معرفة نظرية لا تقدم ولا تؤخر.

ولكي نصل إلى فصل الخطاب في هذا الموضوع نعرض له من الجوانب الآتية:

١- دراسة الموضوع في نطاق السنة النبوية.

٢- دراسة الموضوع في نطاق الفقه الإسلامي.

٣- تطبيق الأحكام التي يسفر عنها البحث على أحوال الأفراد وعلى الشعب عامة.

فلنأخذ في بيان ذلك كله، وبالله التوفيق.

١- دراسة الموضوع في نطاق السنة النبوية:

١- عرضت السنة النبوية لهذا الموضوع باسم «العزل» فاتخذت هذه الكلمة منذ ذلك عنوانًا للموضوع في الفقه الإسلامي.

والمراد بالعزل: أن ينزع الرجل عن المرأة - إذا قرب إنزاله - فيلقي بمادته المنوية خارج الفرج، وكانت هذه هي الطريقة الطبيعية السهلة المعروفة للناس إذا أرادوا منع الحمل لسبب من الأسباب.

ولما كان «العزل» من شأنه أن يمنع الحمل منعًا مؤقتًا، ولا يقطع النسل قطعًا تامًا - كتعقيم المرأة أو الرجل مثلاً - اعتبرت كل وسيلة علمية، أو طبية، أو تجريبية، تؤدي إلى ذلك "أي إلى المنع المؤقت دون القطع التام" في معنى العزل وبمثابته،

فتعطى حكمه.

٢- وقد وردت في موضوع العزل أحاديث تمسك بها المجيزون، وأخرى تمسك بها المانعون.

أ- فمن أهم ما تمسك به المجيزون.

* حديثان رواهما جابر رضي الله عنه: أحدهما يقول فيه: «كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ والقرآن ينزل»[١].

وهذا الحديث متفق عليه بين البخاري ومسلم، وقد جاء في رواية مسلم: «كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فبلغه ذلك فلم ينهنا»[٢].

فهذا الحديث بروايتيه الصحيحتين الثابتتين في أصح كتابين من كتب الحديث، وهما صحيح البخاري، وصحيح مسلم، يفيد أن «العزل» كان يقع في عهد رسول الله ﷺ والقرآن ينزل عليه، وتفيد رواية مسلم معنى زائداً على ذلك، وهو أن النبي ﷺ بلغه ذلك فلم ينههم عنه. وقد قرر علماء الأصول أنه يجوز الاستدلال بالتقرير من الله ورسوله ﷺ على حكم من الأحكام، لأنه لو كان ذلك الحكم حرامًا، لم يقرروا عليه - أي لم يُتركوا يفعلونه - وقد ذهب أكثرهم إلى أن مجرد إضافة الصحابي الحكم إلى زمن النبي ﷺ يجعل له حكم الرفع لأن الظاهر أن النبي ﷺ أطلع عليه وأقره لتوفر دواعيهم على سؤالهم إياه عن الأحكام، وذهب فريق منهم إلى أن وقوع الفعل في عهد الرسول ﷺ لا يكون دليلا على جوازه إلا إذا كان ذلك بعلم الرسول ﷺ.

فمن الواضح أن حكم العزل بناء على ذلك هو الجواز، لأن العزل كان يقع، وكان الرسول ﷺ يعلم أنه يقع، ومع ذلك لم ينه عنه.

---

(١) البخاري عن جابر ك/ النكاح ب/ العزل (٤٨٠٨).

(٢) مسلم عن جابر ك/ النكاح ب/ حكم العزل (٢٦١٠).

والحديث الثاني عن جابر يقول فيه:

«أن رجلا أتى النبي ﷺ فقال له: إن لي جارية هي خادمتنا، وسانيتنا في النخل ... أي ساقيتنا التي تسقي نخلنا - وأنا أطوف عليها، وأكره أن تحمل، فقال: اعزل عنها إن شئت، فإنه سيأتيها ما قدر لها»(١) - رواه أحمد ومسلم وأبو داود.

ويتضمن هذا الحديث أموراً:

أحدها: أن الرجل قرر أمام الرسول أنه «يطوف» على هذه الجارية المملوكة له، وسواء أكان «الطواف» هنا كناية عن الفعل، أو كان بمعنى أنه يحوم حولها ويريد منها ما يريده الرجال من النساء، فقد عرض الرجل مشكلته على رسول الله حين أتبع ذلك بقوله: «وأكره أن تحمل».

ثانيها: أن الرجل أشار إلى الأسباب التي تجعله يكره أن تحمل، إذ يقول: «هي خادمتنا وسانيتنا في النخل»، فربما كان تحرجه من أنها جارية للخدمة والسقي، فهو يأنف أن يكون له منها ولد، وربما كان تحرجه من أنها إذا حملت وولدت، لم تتفرغ للخدمة، بل تشغل بحملها وولدها عما أريدت له، وعبارته تفيد أنها مخصصة لذلك، ولا يقوم بهذا العمل غيرها، لأنه يقول: «هي خادمتنا وساقيتنا» أي: لا يقوم بخدمتنا وسقايتنا في النخل غيرها، فهذا هو الذي جعله يكره أن تحمل منه، فهو اعتبار مصلحي جزئي خاص بهذا الرجل، أي أنه يرمي به إلى تحقيق مصلحة عادية له. تتعلق به وبأهله، فإذا أقره رسول الله ﷺ علمنا أن الشارع يعتبر مثل هذه المصلحة الجزئية الخاصة، أي يراها مصلحة مشروعة.

ثالثها: أن الرسول ﷺ أقره على ذلك حيث قال: «اعزل عنها إن شئت».

فهذه العبارة النبوية تفيد أنه فهم عن الرجل مشكلته، وفهم الأسباب التي

---

(١) مسلم عن جابر ك/ النكاح ب/ حكم العزل (٢٦٠٦).

دعته إلى كراهية حملها منه، وأقره على هذه الأسباب، واعتبرها بذلك أسبابا مشروعة، وأشار عليه بما يحقق له هذه الرغبة، ويحل له هذه المشكلة فقال: «اعزل عنها إن شئت» أي أنه ﷺ هو الذي أشار بالعلاج بعد أن درس المشكلة وعرف الأسباب، وكان العلاج الذي أشار به هو أن يعزل عنها.

فإذا كان الحديث السابق الذي رواه جابر يقرر أن «العزل» كان يقع على عهد رسول الله ﷺ القرآن ينزل، وأن الرسول ﷺ كان يبلغه ذلك فلا ينهى عنه، فإن هذا الحديث يفيد معنى أعمق في الجواز والمشروعية، إذ يقرر أن الرسول ﷺ هو الذي أشار «بالعزل» كعلاج لمشكلة السائل بعد أن فهم عنه، وقدر الأسباب التي ذكرها.

أما قوله ﷺ في هذا الحديث: «فإنه سيأتيها ما قدر لها»... فهو رد على ما قد يرد في بعض الأذهان من أن «العزل» مظهر من مظاهر الفرار مما قدر الله، وسيأتي بيان لهذا الرد، وشرح للفكرة التي يريد رسول الله ﷺ أن يثبتها في الناس عن القدر.

وهناك حديث عن أبي سعيد، قال: «قالت اليهود: العزل الموءودة الصغرى، فقال النبي ﷺ كذبت يهود، إن الله عز وجل لو أراد أن يخلق شيئًا لم يستطع أحد أن يصرفه» رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي.

وهذا الحديث يدل على أن نظرة اليهود إلى «العزل» تختلف عن نظرة الإسلام إليه، فاليهود تراه «الموءودة الصغرى»، أي تراه وأدا حقيقيًا وتزعم أنه يقطع الحمل أصلا، وقد أكذبهم النبي ﷺ وأنبأ أن العزل لا يمنع الحمل إذا شاء الله خلقه، لأن الماء قد يسري إلى الرحم منه حالة الجماع ما يكفي للحمل دون أن ينتبه الرجل إلى ذلك، ومن المعروف أن الحيوانات المنوية هي من الدقة والصغر بحيث أن النقطة التي هي مثل رأس الدبوس تحتوي على عشرة آلاف حيوان منوي، ومن المعروف أيضًا أن بعض الناس لا يشعر إن كان قد نزل منه قبل النزع شيء يسير جدًا أو لم

ينزل، وإذن فاحتمال الحمل قائم، ولو شاء الله لكان الحمل مهما احتاط لمنعه الزوجان.

وكذلك يقال في كل ما يشبه العزل من وسائل منع الحمل إلى وقت، فكل هذه الوسائل ليست قاطعة في منع الحمل، وإنما هي ذات تأثير غالبي فقط، فليس من باب الوأد الحقيقي الذي تزعمه اليهود في العزل.

وقد أوضح هذا المعنى رسول الله ﷺ في عدة أحاديث، منها هذا الحديث الذي نحن بصدده، ومنها الحديث الثاني من حديثي جابر رضي الله عنه إذ يقول النبي ﷺ فيه: «فإنه سيأتيها ما قدر لها»، ومنها ما جاء في حديث آخر عن أبي سعيد عن النبي ﷺ: «ما عليكم ألا تفعلوا فإن الله عز وجل قد كتب ما هو خالق إلى يوم القيامة»، إلى غير ذلك.

فالفكرة التي يريد رسول الله ﷺ أن يثبتها في الناس، هي: أن القدر لابد أن يبلغ مداه، أي أن الله تعالى إذا كان قد سبق قدره وعلمه بشيء فلابد من وقوعه، وإذن فليس العزل إلا سببًا ظاهريًا امكانيًا كسائر الأسباب المشروعة التي أقامها الله وأباح لنا أن نأخذ بها، بل أوجب علينا ذلك في بعض الأحيان، مع أنها ليست تامة التأثير بذاتها، بل لابد من انضمام عدم المانع إليها فهي تفيد إذا أراد الله أن تفيد، لأنه حينئذ يجريها وييسرها ويمنع الحوائل عنها فتتم الأمور المترتبة عليها بتوفيقه جل شأنه، وهي تبطل إذا أراد الله أن تبطل، لأنه حينئذ يسلط عليها الموانع والحوائل، ويسلب عنها فرص التوفيق.

وإذن فالمسألة ليست مسألة «موءودة صغرى» كما يزعم اليهود، لأن الحمل حين يأتي يكون قد أتى بإرادة الله فلم يجر عليه وأد، وإذا لم يتم فعدم تمامه بإذن الله فلم يوجد شيء ذو حياة حتى يمكن أن يوصف بأنه قد وئد.

هذا وسيأتي حديث معارض لهذا الحديث، وفيه وصف للعزل بأنه الوأد الخفي، وسنذكره عندما نسوق أدلة المعارضين، وندرسه إن شاء الله تعالى.

وعن أسامة بن زيد: أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ فقال: إني أعزل عن امرأتي، فقال له: لم تفعل ذلك؟ فقال له الرجل: أشفق على ولدها، أو على أولادها، فقال رسول الله ﷺ: «لو كان ضارا ضر فارس والروم»(١) رواه أحمد ومسلم.

ففي هذا الحديث أن الرجل كان يعزل عن امرأته خوفًا على ولدها أو أولادها.

ويفهم مما أجابه به الرسول ﷺ أنه كان يعني الإشفاق مما يعرف بالغيلة بكسر الغين والمراد بها أن يجامع الرجل المرأة وهي مرضع أو وهي حامل واللبن الذي ترضعه المرأة ولدها حينئذ يسمى «الغيل» بفتح الغين وسكون الياء، وكانت العرب ترى أن ذلك يضر بالولد ويجعله ضعيفًا ضاويًا ويبقى أثره فيه حتى بعد أن يبلغ ويشتد، ولذلك قالت أم الشاعر المعروف بـ«تأبط شرًا» ترثيه بعد موته: ولا أرضعته غيلا أي أنها لم ترضعه لبن «الغيل»، بل كانت تمتنع على أبيه وهي حامل به، فلم ينشأ ضعيفًا ولم يسر إليه ذلك الاعتلال الذي يلازم من رضعوا مثل هذا اللبن، طول حياتهم.

وهذا المعنى قد أشير إليه في بعض الأحاديث - غير ذلك - فقد روى أبو داود عن أسماء بنت يزيد بن السكن رضي الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تقتلوا أولادكم سرا، فإن الغيل يدرك الفارس فيدعثره عن ظهر فرسه».

قال ابن منظور في لسان العرب مادة دعثر: «دعثر الحوض وغيره»: هدمه، وفي الحديث: «لا تقتلوا أولادكم سرا، أنه ليدرك الفارس فيدعثره» أي يصرعه ويهلكه، يعني إذا صار رجلا... والمراد النهي عن «الغيلة» وهو أن يجامع الرجل المرأة وهي مرضع فربما حملت، واسم ذلك اللبن «الغيل» بالفتح فإذا حملت فسد لبنها، يريد أن من سوء أثره في بدن الطفل، وإفساد مزاجه وإرخاء قواه، أن ذلك لا يزال ماثلا فيه إلى أن يشتد ويبلغ مبلغ الرجال، فإذا أراد منازلة قرن في الحرب وَهَنَ عنه وانكسر، وسبَبَ وهنه وانكساره الغيل.

(١) مسلم عن سعد بن أبي وقاص ك/ النكاح ب/ جواز الغيلة وهي وطء المرضع وكراهة العزل (٢٦١٤).

ويرى القارئ أن بين الحديثين ما ظاهره التعارض:

فالحديث الأول الذي رواه أسامة ينفي أن يكون لما أشفق الرجل منه على ولده أو أولاده وهو الغيلة أو الغيل، وأثر في إضعاف الولد بالمعنى الذي يعرفه العرب.

والحديث الثاني الذي روته أسماء يثبت أن الغيل له أثر سيء على الطفل حتى أن هذا الأثر ليلاحقه ولا يزال ملحا عليه ولو اشتد وبلغ مبلغ الرجال.

يرى القارئ هذا التعارض بين الحديثين، ومن حقه يسأل: أي المعنيين هو المطابق للواقع؟

ونقول في الجواب عن ذلك:

أولاً: ليكن الواقع هذا أو ذاك، ولكن القضية الأصلية تبقى على حالها، أي أن العزل جائز مباح إذا كان هناك سبب مقبول يحمل عليه، واختلاف الحديثين ليس في هذا المبدأ، مبدأ الجواز أو الإباحة، وإنما الاختلاف في تقدير هذا السبب المعين وهو: هل الغيلة تضر بالطفل كما تفيده التجربة عند العرب، أو لا تضر بالطفل كما يشاهد في أطفال الروم والفرس، والاختلاف في تقدير السبب شيء آخر بعد تقرر مبدأ الحل.

ونمثل لذلك بما إذا قال المشرع: أبحت الفطر في رمضان لعذر المرض أو السفر... فهذا مبدأ مسلم به عند جميع العلماء، لكنهم قد يختلفون في أن حالة معينة تعد مرضًا أو لا تعد مرضًا، فيقول أحدهم: أن وجع الإصبع مثلا مرض مبيح للفطر، بحكم العموم الذي يفيده إطلاق لفظ المرض، ويقول آخر: لا، ليس وجع الإصبع بمبيح للفطر، لان روح الترخيص يدل على أن المرض المبيح هو الذي تحصل به المشقة على الصائم، وكذلك يقال في السفر: هل مطلق السفر ولو من القاهرة إلى حلوان مثلاً يعد مبيحًا للفطر، لأن الله أطلق، أو المراد بالسفر ما كان على مسافة خاصة لا تقل عن كذا. بدلالة السنة والعمل؟

فليس هذا اختلافًا في مبدأ إباحة الفطر، بالمرض أو السفر، ولكنه اختلاف في أن الوجع الفلاني مرض أو ليس بمرض، وفي أن الانتقال الفلاني سفر أو ليس بسفر.

وإذن فقضية جواز العزل لا تتأثر بالاختلاف في تقدير السبب الذي يقتضيها، ولكن السبب نفسه هو الذي قد يثبت فيؤثر، وقد يبطل فلا يكون هناك تأثير من جانبه.

وثانيًا: الحقيقة أنه لا تناقض ولا تعارض بين الحديثين: فالرسول ﷺ عرف بالتجربة ما عرفه قومه من أن الغيلة ضارة بالطفل الرضيع أو الحمل، فنهى عن ذلك على وجه الإرشاد لصيانة الأطفال والاحتياط لهم وسد الذرائع التي قد تؤدي إلى فسادهم صحيًا ولو على سبيل الظن، فليس نهيه عن الغيلة من باب نهي التحريم، وإلا لكان ذلك تكليفًا بحكم في غاية المشقة، لأنه يتعذر على الرجل والمرأة في العادة الصبر على ترك الاتصال الجنسي بينهما طول مدة الحمل والإرضاع، وقاعدة سد الذرائع المظنونة لا تقوى على معارضة المصلحة الراجحة، وهي مصلحة رفع الحرج بملاحظة حال الناس وما يلاقونه من العنت والمشقة في احتمال ذلك...

وفي هذا يقول ابن القيم في كتابه: «زاد المعاد» ص ١٨ ج ٤، وهو بصدد دفع التعارض: وقد يقال: أن قوله «لا تقتلوا أولادكم سرا»، نهى عن أن يتسبب إلى ذلك، فإنه شبه الغيل بقتل الولد، وليس بقتل حقيقة، وإلا كان من الكبائر، وكان قرين الإشراك بالله، ولا ريب أن وطء المراضع مما تعم به البلوى، ويتعذر على الرجل الصبر عن امرأته مدة الرضاع، ولو كان وطؤهن حراما، لكان معلوما من الدين، وكان بيانه من أهم الأمور، ولم تهمله الأمة وخير القرون، ولا يصرح أحد منهم بتحريمه، فعلم أن حديث أسماء على وجه الإرشاد والاحتياط للولد وألا يعرضه لفساد اللبن بالحمل الطارئ عليه، ولهذا كانت عادة العرب أن يسترضعوا لأولادهم غير أمهاتهم، والمنع منه غايته أن يكون من باب سد الذرائع التي قد تفضي إلى

الإضرار بالولد، وقاعدة سد الذرائع إذا عارضتها مصلحة راجحة قدمت عليها أي قدمت المصلحة الراجحة على سد الذريعة انتهى كلام ابن القيم.

وهناك حديث في هذا الشأن يدل على هذا الجمع، وهو ما رواه أحمد ومسلم عن جذامة بنت وخب الأسدية، وفيه أن رسول الله ﷺ قال: «لقد هممت أن أنهى عن الغيلة، فنظرت في الروم والفرس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا يضر أولادهم شيئًا»(١).

ومعنى هذا: لقد تفكرت في هذا الأمر ناظرًا إلى تجارب العرب، فهممت أن أنهى عن الغيلة، لكنني نظرت بعد ذلك، في الروم، وفارس فوجدت التجربة غير قاطعة، لأنهم يغيلون ولا يضر ذلك أولادهم شيئًا، فلذلك عدلت عن نهي أمتي عن الغيلة نهيا على وجه التحريم، وإن كنت أرشدهم إلى ملاحظة ذلك احتياطًا على أولادهم بقدر الإمكان.

وسنعود إلى هذا الحديث ونتكلم عنه بتمامه بين أدلة المعارضين إن شاء الله.

ب - وتمسك الذين لا يجيزون العزل:

* بما روى عن أبي سعيد قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بني المصطلق، فأصبنا سبيا من العرب فاشتهينا النساء، واشتدت علينا الغربة وأحببنا العزل، فسألنا عن ذلك رسول الله ﷺ فقال: «ما عليكم ألا تفعلوا فإن الله عز وجل قد كتب ما هو خالق إلى يوم القيامة»(٢) متفق عليه.

يستدل القائلون بعدم جواز العزل بهذا الحديث، فيقولون:

إن رسول الله ﷺ سئل عن العزل فقال: «ما عليكم ألا تفعلوا» وهذه عبارة تفيد النهي عن العزل قال ابن سيرين: هي عبارة أقرب إلى النهي، وحكى ابن عون

---

(١) مسلم ك/ النكاح ب/ جواز الغيلة وهي وطء المرضع وكراهة العزل (٢٦١٣).

(٢) البخاري عن أبي سعيد الخدري ك/ التوحيد ب/ قول الله: هو الله الخالق البارئ المصور.. (٦٨٦٠).

عن الحسن إنه قال: والله والله لكأن هذا زجرا، وقال القرطبي: كأن هؤلاء فهموا من «لا» النهي عما سألوا عنه، فكأنه قال: لا تعزلوا وعليكم ألا تفعلوا.

ثم أن الرسول ﷺ اتبع ذلك بتقرير أمر القدر وأنه غالب غير مغلوب، فقال: «فإن الله عز وجل قد كتب ما هو خالق إلى يوم القيامة»، وهذا يؤيد النهي عن العزل، إذا أنه لا يرد قدر الله فلا فائدة منه وإنما هو عبث.

هذا هو استدلالهم.

والواقع أن قوله ﷺ: «ما عليكم ألا تفعلوا» لا يدل على تحريم العزل، وكل ما فيه أنه ليس عليهم حرج في ألا يفعلوه فإذا أراد أحد أن يستدل بالمفهوم فيقول: وبذلك يثبت الحرج في فعله، فإن دلالة المفهوم ضعيفة ولاسيما إذا كان في الأحاديث الأخرى تصريح بجواز العزل ونفي عن فاعليه.

ولذلك يحتمل أن تكون «لا» في قوله ﷺ: «ما عليكم ألا تفعلوا»، أي لا حرج عليكم في العزل، وزيادة «لا» في الكلام معروفة، كما في قوله تعالى: ﴿ لِئَلاَّ يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلاَّ يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِن فَضْلِ اللَّهِ ﴾ (الحديد: ٢٩).

قال الأخفش: تقديره ليعلم أهل الكتاب و«أن لا» صلة زائدة مؤكدة، وقال الفراء: معناه: لأنه يعلم، و«لا» صلة زائدة في كل كلام دخل عليه جحد أي نفي.

ثم أن لنا أن نتساءل: هل كان أصحابه ﷺ متحرجين من العزل أو عدم العزل؟ والجواب: أنهم كانوا يحبون أن يعزلوا كما هو نص الرواية ولكنهم تحرجوا من العزل فسألوا عنه، وإنما تحرجوا منه لخوفهم من أن يكون مظهرا من مظاهر الفرار من قدر الله، ويظهر أن هذا الأمر كان يشغل الأذهان يومئذ بدليل ما ورد في الأحاديث الأخرى التي عنيت بأن تشرح فكرة القدر، وأنها هي أساس العقيدة، والعزل لا ينافيها.

فإذا كان التحرج إنما هو من العزل، فالجواب لا يكون بنفي الحرج عن عدم العزل، وإنما يكون بالتصريح بحكم العزل إباحة أو تحريمًا، كأن يقول أنتم تسألون عن العزل فاعزلوا ولا حرج، أو لا تعزلوا، أما أن يقول أنني أنفي الحرج عن عدم العزل، فذلك بعيد، لأن عدم العزل ليس مسئولا عنه، وهم لا يتحرجون منه حتى ينفي الحرج عمن لم يعزل.

هذا ما يحتمله قوله ﷺ: «ما عليكم ألا تفعلوا»، ولذلك يحس المستدلون بهذه العبارة على عدم الجواز، بأن دلالتها ليست قوية، فيقول بعضهم: هي أقرب إلى النهي، ويقول بعضهم: لكأن هذا زجرًا. . . .الخ.

والحقيقة أن العبارة محتملة، وإن الأحاديث الأخرى تفسرها فترجح الإباحة على ما قلنا من أن «لا» زائدة.

* وعن أبي سعيد قال: قال رسول الله ﷺ في العزل: «أنت تخلقه ؟ أنت ترزقه . . . اقره قراره فإنما ذلك القدر». رواه أحمد.

والمانعون يستدلون بقول الرسول ﷺ: «أقره قراره فإنما هو القدر» على عدم جواز العزل.

والواقع أن هذا أمر للإرشاد والتنبيه على أن الحمل أو عدم الحمل إنما يرجع أمرهما إلى ما قدره الله، وهو ما تدل عليه الأحاديث الأخرى، فمجموع هذه الأحاديث كأنه يقول: ليس العزل بمانع قدر الله إن كان قدر الحمل وليس عدم العزل بمحول قدر الله إن كان قدر عدم الحمل.

فالمسألة هي اهتمام رسول الله ﷺ بتركيز العقيدة في أمر القدر، لا في إباحة العزل أو عدم إباحته، إذا أن الإباحة ثابتة بالأحاديث الأخرى الصريحة.

* وعن جذامة بنت وهب الأسدية قالت: حضرت رسول الله ﷺ في أناس وهو يقول: لقد هممت أن أنهي عن الغيلة فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم فلا يضر أولادهم شيئًا، ثم سألوه عن العزل، فقال رسول الله ﷺ: ذلك

الوأد الخفي وهي ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ﴾[1] (التكوير: ٨) رواه أحمد ومسلم.

استدل المانعون:

أولاً: بأن رسول الله ﷺ قرر أن الغيلة لا تؤثر على أولاد الروم وفارس، فأبطل بذلك ما كان يعتقده العرب في شأنها، ومن ثم يبطل كونها سببا للعزل.

ثانيًا: بتصريح النبي ﷺ حين سئل عن العزل، بأنه "الوأد الخفي" وهذا يدل على حرمته.

هذا هو استدلال المانعين...

وقد رد عليهم المجيزون بما خلاصته:

أولاً: بأن كون الغيلة تؤثر أو لا تؤثر لا يقدح في كون العزل مباحًا، بل لعل الحديث يدل على إباحة العزل بصدده هذا إذ أن النبي ﷺ يقول أنه قد هم بالنهي عن الغيلة حين ظن أنها مؤثرة، ومعنى ذلك أنه يريد تنظيم النسل على نحو لا يكون معه ضرر للأولاد، وذلك إنما يكون بالعزل ونحوه أو بمنع الرجال من الاتصال بالنساء في زمن الحمل والارضاع ولما كان الثاني حكما شاقا لا يطيقه الناس – كما سبق بيانه – لا يبقى إلا إباحة العزل ونحوه.

ثانيًا: أنه لا يلزم من كون العزل «وأد خفيا» على التشبيه أن يكون حراما، وإنما الحرام هو الوأد الظاهر الذي اجتمع فيه القصر والفعل.

على أن الزيادة التي في آخر هذا الحديث، وهي سؤالهم عن العزل وجوابه – ﷺ – بأنه الوأد الخفي...الخ. هي زيادة تفرد بها أبو سعيد بن أبي أيوب عن أبي الأسود، ورواه مالك ويحي بن أبي أيوب عن أبي الأسود ولم يذكراها، وهي معارضة لجميع أحاديث الباب، وقد حذف هذه الزيادة أهل السنن الأربع "انظر ص ١٩٨ ج ٦ من نيل الأوطار للإمام الشوكاني.

(١) مسلم عن جذامة بنت وهب ك/ النكاح ب/ جواز الغيلة وهي وطء المرضع وكراهة العزل (٢٦١٣).

وهناك أقوال كثيرة في حديث جذامة هذا، منها ما يحاول الجمع بينه وبين ما يعارضه من الأحاديث، ومنها ما يقرر أنه ناسخ لغيره كما زعم ابن حزم وأنكره عليه المحققون.

وبذلك يتبين أنه حديث فيه كلام كثير يوهن الاحتجاج به على حرمة العزل.

* بقي بعد ذلك حديث رواه أحمد وابن ماجه عن عمر بن الخطاب قال:

«نهى رسول الله ﷺ أن يعزل عن الحرة إلا بإذنها»... وقد علق على هذا الحديث صاحب المنتقى الذي شرحه الإمام الشوكاني في كتابه "نيل الأوطار" وهو الإمام ابن تيمية بقوله: وليس إسناده بذلك.

٢- دراسة الموضوع في نطاق الفقه:

لقد ذهب الفقهاء مذاهب شتى تبعا لاختلافهم في الأحاديث الواردة في الموضوع قبولا لسندها أو فهما لما تدل عليه، أو جمعا بينها، أو غير ذلك.

وكثير منهم ينحو نحوا اجتماعيا في تخريجه واستنباطه، ومنهم من يستند إلى العوامل النفسية، ومنهم من يلاحظ في تحليله وفقهه المعاني التي ربما يظن أنها من الدراسات الحديثة، كملاحظة الأمور الجنسية بالنسبة للزوجين.

ونحن نسجل هنا آراء الفقهاء بقدر ما يتسع له المجال، منبهين إلى بعض الملاحظات التي يحسن التنبه إليها، فنقول:

١- قال ابن القيم في كتابه «زاد المعاد» ص ١٦ وما بعدها من الجزء الرابع بعد أن أورد الأحاديث المبيحة للعزل:

«فهذه الأحاديث صريحة في جواز العزل، وقد رويت الرخصة فيه عن عشرة من الصحابة علي، وسعد بن أبي وقاص، وأبي أيوب، وزيد بن ثابت، وجابر، وابن عباس، والحسن بن علي، وخبات بن الأرت، وأبي سعيد الخدري، وابن مسعود رضي الله عنهم......».

«وحرمه جماعة منهم أبو محمد بن حزم وغيره».

«وفرقت طائفة بين أن تأذن له الحرة فيباح أو لا تأذن فيه فيحرم، وإن كانت زوجته أمة أبيح بأذن سيدها ولم يبح بدون إذنه، وهذا منصوص عليه في مذهب أحمد – رحمه الله – ومن أصحابه من قال لا يباح بحال، ومنهم من قال يباح بكل حال».

ثم ذكرت أحاديث المنع والنهي عن العزل وقرر أنه ليس فيها ما يعارض أحاديث الإباحة مع صراحتها، بما لا يخرج عما ذكرناه، ثم قال:

«وقد اتفق عمر وعلي – رضي الله عنهما – على أنها تكون موءودة إذا مر عليها التارات السبع، فروى القاضي أبو يعلي وغيره بإسناد عن عبيد بن رفاعة عن أبيه قال: جلس عمر وعلي والزبير وسعد – رضي الله عنهم – في نفر من أصحاب رسول الله ﷺ وتذاكروا العزل فقالوا: لا بأس به، فقال رجل: إنهم يزعمون أنها الموءودة الصغرى، فقال علي – رضي الله عنه –: لا تكون موءودة حتى تمر عليها التارات السبع، حتى تكون من سلالة من طين، ثم تكون نطفة، ثم تكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون عظامًا، ثم تكون لحمًا، ثم تكون خلقًا آخر، فقال عمر – رضي الله عنه –: «صدقت أطال الله بقاؤك» – وعلي – رضي الله عنه – يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢).

٢– يرى الحنفية أن منع الحمل مباح بشرط أن تأذن فيه الزوجة لاشتراكهما في حق الولد، قال صاحب الهداية: «ولا يعزل عن زوجته إلا بإذنها لأن تحصيل الولد من حقها، وللكمال بن الهمام وغيره من علماء الحنفية مثل هذا، وقال علماء الحنفية: هذا هو أصل المذهب، ولكن المتأخرين أفتوا في زمانهم بجوازه لأحد الزوجين بغير رضا صاحبه إذا خيف على الولد السوء لفساد الزمان، وهذا منهم مبني على قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان».

٣– ومن فقهاء الأمصار من يرى أن محاولة منع الحمل بالعزل ونحوه مكروهة، لأن فيها تقليلاً للنسل، والنبي ﷺ يقول: «تناكحوا تناسلوا تكاثروا، فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة».

فلاحظوا بذلك حق الأمة في الولد وأن من صالحها أن يكثر عددها لتكون قوية أمام أعدائها.

ونقول: أن من حق الأمة أيضًا أن يكون أبناؤها أقوياء في أبدانهم وصحة أجسامهم، وأقوياء بأخلاقهم، فإذا كانت الكثرة العددية تؤدي إلى ضعف المستوى الصحي أو التعليمي أو الأخلاقي، كان للفقيه أن يوازن بين كثرة مع الضعف والخور، وقلة مع القوة والتماسك.... وفي الحديث الشريف ما يدل على أن الكثرة الواهنة ممقوتة محقرة في نظر الإسلام... فقد صح أن النبي ﷺ قال:

«توشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ ؟ قال: لا بل أنتم كثيرون، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن، قال قائل: وما الوهن يا رسول الله قال: حب الدنيا وكراهية الموت».

٤– قال الإمام الشوكاني في كتابه نيل الأوطار ص ١٩٨ ج ٦ تعليقا على ما جاء في حديث الرجل الذي كان يشفق على الأولاد فيعزل عن زوجته:

«هذا رأي الإشفاق على الأولاد – أحد الأمور التي تحمل على العزل، ومنها الفرار من كثرة العيال، والفرار من حصولهم من الأصل، ومنها خشية علوق الزوجة الأمة لئلا يصير الولد رقيقًا».

ولم يصرح الإمام الشوكاني بأن هذه الأسباب في نظره مبيحة للعزل ومنع الحمل، وإنما ذكرها مقرراً أنها من الأمور التي تحمل على العزل، وأن كان يترجح أنه يقرها كأسباب يجوز قصدها، وإن لم يتأكد تأثير العزل في منع الحمل.

وكثرة العيال التي يذكرها الإمام الشوكاني قد يصحح قصدها معنى روي عن

الإمام الشافعي – رضي الله عنه في تفسير قوله تعالى:

﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ ﴾ (النساء: ٣).

وذلك أنه يقول: معنى ﴿ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ ﴾: ذلك أقرب ألا تكثر عيالكم.

فإذا صح التفسير وقبل من أهل اللغة، كان في الآية الكريمة إشارة إلى أن التشريع القرآني يتجه إلى كراهية كثرة العيال فيكون مما يتلائم مع هذه الكراهية العمل على تنظيم النسل حتى لا يكثر العيال.

وبعبارة أدق: يفهم الشافعي أن الله تعالى أمر من خاف عدم العدل عند تعدد الزوجات بأن يقتصر على واحدة، وعلل ذلك بقوله: ﴿ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ ﴾: أي ألا تكثر عيالكم بالمعنى الذي فهمه الشافعي فيفهم من ذلك أن الخوف من كراهية الكثرة ملاحظ في النهي عن التعدد الذي لا يؤمن فيه من الجور وذلك لأن الكثرة حينئذ سيصحبها اختلال حال الأطفال وضعفهم وعدم استطاعة الأب ضبط أمورهم في جو الضرائر، أو في حال الجور على الأمهات، والشارع يكره ذلك، ويعلم أن الناس بطبيعتهم السليمة يكرهونه ولا يحبون أن يقعوا فيه، فلذلك يصرفهم عن التعدد في هذه الحالة بذكر ماله من عاقبة وخيمة بكثرة النسل كثرة لا يستطاع معها إصلاح أمره، وإحسان تربيته.

وهذا المعنى الذي فهمه الشافعي – رضي الله عنه – قد اعترض عليه بعض الناس لما زعم أنه مخالف للغة ومن هؤلاء المعترضين الثعلبي، فإنه علق على تفسير الشافعي بقوله: «وما قال هذا غيره»، ومنهم أيضاً ابن العربي الذي زعم أن «عال» لا تأتي في اللغة إلا على سبعة معان لا ثامن لها، وعد هذه السبعة حصراً، ونفى أن يكون منها عال بمعنى كثرة عياله.

ويعلق القرطبي في تفسيره على هذين فيقول:

«قلت: أما قول الثعلبي «ما قال غيره»، فقد أسنده الدارقطني في سننه عن زيد بن أسلم، وهو قول جابر بن زيد، فهذان إمامان من علماء المسلمين وأئمتهم قد سبقا الشافعي إليه، وأما ما ذكره ابن العربي من الحصر وعدم الصحة فلا يصح... وأما عال بمعنى كثر عياله فذكره الكسائي وأبو عمر الدوري وابن الأعرابي، قال الكسائي أبو الحسن علي بن حمزة: العرب تقول عال يعول، وأعال يعيل - أي كثر عياله - وقال أبو حاتم: كان الشافعي أعلم بلغة العرب منا» - راجع ص ٢٢ ج٥ من تفسير القرطبي.

وفي لسان العرب في مادة «عول»:

«وقال أكثر أهل التفسير: معنى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ أي ذلك أقرب ألا تميلوا وتجوروا، وقيل: ذلك أدنى ألا يكثر عيالكم، قال الأزهري: وإلى هذا القول ذهب الشافعي قال: والمعروف عند العرب: عال الرجل يعول إذا جار، وأعال يعيل إذا كثر عياله، قال الكسائي: عال الرجل يعول إذا افتقر، قال: ومن العرب الفصحاء من يقول عال يعول إذا كثر عياله، قال الأزهري: وهذا يؤيد ما ذهب إليه الشافعي في تفسير الآية لأن الكسائي لا يحكي عن العرب إلا ما حفظه وضبطه قال: وقول الشافعي نفسه حجة، لأنه - رضي الله عنه - عربي اللسان، فصيح اللهجة، قال: وقد اعترض عليه بعض المتحذلقين فخطأه، وقد عجل ولم يتثبت فيما قال ولا يجوز للحضري أن يعجل إلى إنكار مالا يعرفه من لغات العرب. أ.هـ. كلام اللسان.

٥- وللإمام الغزالي رأي في منع الحمل ذكره في ص ١٤٩ ج ٤ من كتابه أحياء العلوم المطبوع بمطبعة نشر الثقافة الإسلامية بمصر سنة ١٣٥٦هـ.

وخلاصة هذا الرأي: أن منع الولد مباح ولا كراهة فيه، قال: لأن النهي إنما يكون بنص أو قياس على منصوص، ولا نص في الموضوع، ولا أصل يقاس عليه، بل عندنا في الإباحة أصل يقاس عليه، وهو ترك الزواج أصلاً، أو ترك المخالطة

الجنسية بعد الزواج، أو ترك التلقيح بعد المخالطة، فإن كل ذلك مباح وليس فيه إلا مخالفة الأفضل، فليكن منع الحمل بالعزل وما يشبهه مباحًا كما أبيح ترك الزواج، وترك المخالطة الخ.

هذا رأي الإمام الغزالي في منع الحمل بقطع النظر عن البواعث التي تدفع إليه فإنه يرى أن من البواعث ما ليس منهيًا عنه ولا مكروهًا فلا يؤثر في حكم الإباحة. وذلك كما قال: مثل استبقاء جمال المرأة ونضرتها، ومثل الخوف من كثرة الحرج بسبب كثرة الأولاد.

ويرى أن من البواعث ما هو مكروه منهي عنه فيستتبع ذلك كراهة منع الحمل نظرًا للبواعث عليه، وذلك كما قال: مثل الخوف من الأولاد والإناث كما كانت عادة العرب.....

ويتبين من هذا أن الغزالي يرى أن منع الحمل مباح في ذاته وبقطع النظر عما يحمل عليه من البواعث، وأنه يكون مكروهًا إذا كان الباعث عليه مكروهًا.

٦- ويرى ابن حزم وبعض الفقهاء كابن حبان: عدم جواز منع الحمل بالعزل ونحوه مطلقًا، وحجته أنه وردت أحاديث الإباحة وهي صحيحة من غير شك، ولكن وردت كذلك أحاديث المنع وهي تنسخ الإباحة الأصلية.... ورد عليه مخالفوه بأن دعوى النسخ تحتاج إلى تاريخ محقق يبين تأخر ما يدعي أنه ناسخ، وأنى له ذلك، هذا مع ما وجه إلى أحاديث المنع من نقد في الرواية، وفي الدلالة، ولذلك يعرض جمهور الفقهاء عن هذا القول الذي يقرر عدم الجواز بإطلاق ولا يرونه شيئًا.

٧- وروى أن عمرو بن العاص كان يخطب في المسجد الجامع بمصر فيحذر الناس منها: كثرة العيال، إذن فهو يوجه إلى تنظيم النسل، وقد أورد له المقريزي إحدى خطبه التي كان يحذر فيها من كثرة العيال.

٨- ويرى بعض الباحثين الاجتماعيين والاقتصاديين: أن أمر تنظيم النسل مرتبط بكفاية الموارد فإذا كانت الموارد الطبيعية كافية لتغطية الكثرة الكاثرة من النسل فلا مقتضى لتحديده أو تنظيمه، ويتحدثون عن كفاية الموارد في النطاق العالمي، أو في النطاق المحلي، ويأتون بإحصاءات وبيانات تدل على تحقق هذه الكفاية.

والواقع أن كفاية الموارد في النطاق المحلي أو العالمي، مسألة نظرية، فإذا كانت الأرض بما فيها من الثروات التي أودعها الله، وبما علمه الله الإنسان من استغلالها وتسخيرها والانتفاع بثمراتها المختلفة زراعة وصناعة واستنباطًا، تكفي الناس مهما كثروا وتناسلوا، فإن هذه الكفاية – ولاسيما في النطاق المحلي لكثير من الشعوب – هي كامنة في الأرض وثرواتها، وليست جاهزة حاضرة يمكن مد الأيدي إليها واستخلاصها والانتفاع بها في عام أو أعوام، أو في جيل وأجيال، فلابد من مرور زمن طويل، ومن تهييء فرص مواتية، ومن تكاتف أيد قوية عاملة، ومن نضال شاق مثابر متواصل، للوصول إلى درجة الكفاية.

وشعبنا المصري مثلا قد عاش مئات السنين في ظل أنظمة جائرة، وسيطرة ظالمة، كان هدفها إضعافه وإرهاقه وسلبه ما منحه الله من خيرات، وتعطيل مواهبه حتى لا يتطلع إلى التخلص من مستعمريه وغاصبي حقوقه، فهل ننتظر أن يتبدل حال هذا الشعب من النقيض إلى النقيض في سنوات معدودة.... فيستطيع أن يلاحق مشكلة ازدياد السكان فيحلها بتكثير الإنتاج واستثارة الموارد، مع العلم بأن هذا يحتاج إلى تفرغ تام، وصفاء في جوه السياسي، وأمن تام من المؤامرات التي مازالت، ولن تزال، تحاك من حوله، وهل نقول له: نم أيها الشعب مغمض العينين – وتناسل كما شئت أن تتناسل، ويكفيك أن يد الإصلاح قد بدأت تعمل في نواحي العلم والتعليم والزراعة والتصنيع ؟ أو الحزم أن نحسب ونخطط ونحصي

ونقارن ونوازن، فإذا تبين لنا أن الوقت سيمتد بنا، وأن مما يصلح عليه شأننا أن نجمع بين العمل والسعي والإصلاح، وبين تنظيم النسل لوقت من الأوقات، حتى نرى الميزان يعتدل بين ما ننتج من الثمرات، وما ننسل من الأفراد . . . .

٣- تطبيق الأحكام التي أسفر عنها البحث على أحوال الأفراد وعلى الشعب عامة.

١- يتبين مما ذكرناه فيما تقدم ثلاث نتائج يمكن استخلاصها:

أولاً: أن مبدأ منع الحمل لتحقيق مصلحة ولو كانت جزئية، مبدأ مسلم به في التشريع الإسلامي، تؤيده السنة الصحيحة، ويقول به جمهور الفقهاء.

ثانيًا: أن البواعث والأسباب التي تدعو إلى منع الحمل كثيرة، يشير القرآن الكريم إلى بعضها، وتدل السنة المطهرة على بعضها، ويذكر الفقهاء على اختلاف مذاهبهم أمثلة لها، ومنهم من يتوسع في ذلك إلى حد بعيد، كما فعل الإمام الغزالي.

ثالثًا: أن بعض الأمراء المسلمين من أصحاب رسول الله ﷺ وهو عمرو بن العاص أمير مصر، كان يوجه الشعب إلى تنظيم النسل بتحذيرهم من كثرة العيال، أي أن مبدأ التنظيم نودي به من حكومة إسلامية، وعلى نطاق الشعب، وذلك بأسلوب التوعية والتحذير من عواقب ترك النسل تحكمه الفوضى.

٢- وإذا أردنا تطبيق هذه النتائج على الأفراد، ثم على الشعب، فإننا نقول:

* بالنسبة للأفراد: لاشك في أن لكل فرد أن ينظر في حالته وحالة زوجته وأسرته من مختلف النواحي، فإذا رأى سببًا أو أسبابًا تدعوه في خاصة نفسه إلى منع الحمل في بعض الأوقات، تنظيمًا لأمره، واحتياطًا لصحة زوجته أو أولاده، فلا بأس عليه من ذلك.

* بالنسبة للشعوب: يجوز لكل شعب تقدير ظروفه الخاصة وتقرير ما يراه

صالحًا له، محققًا لمصلحته، فإذا تبين له بوسيلة تفيد العلم الصحيح أو الظن الراجح – كالإحصاءات الدقيقة، والنظر في الخطة القومية المنظمة للإنتاج والتنمية – أن من مصلحته العامة تنظيم النسل وتقليله في فترة معينة، فليس هناك ما يمنع شرعا من العمل على ذلك.

* ولا نقر الرأي الذي يربط بين هذا وبين كفاية الموارد نظريًا، لما بيناه من قبل.

كما لا نقر الرأي الذي يقول: أن الإباحة خاصة بالأفراد، لا يجوز إجراؤها كحكم عام على الشعب، بحجة أن الأصل الذي ترغب فيه الشريعة هو تكثير النسل، لا الحد منه.

وإنما نرفض هذا الرأي لأسباب:

١– منها: ما بيناه من أن الكثرة ليست دائمًا هي مظهر القوة والعزة، فإنها قد تكون كثرة كغثاء السيل، كما جاء في الحديث الشريف، فهي إذن ليست مقصورة لذاتها، فإذا علم أنها ستؤدي إلى ضعف الشعب في مجموعه، وإلى هزاله بضعف الأفراد فيها خلقة أو خلقًا، كان له بل كان عليه، أن يختار الوسيلة التي تتحقق بها قوة الشعب وعزته.

ولا ننكر أن على ولاة الأمور في ذلك واجبا، هو العمل على التنمية والتوسع في الصناعة والزراعة ونحو ذلك، لمقابلة كثرة النسل كما يحدث الآن والحمد لله على نطاق واسع بفضل ثورتنا المباركة، ولكننا في مرحلة تقتضي الأمرين جميعًا: أن نتوسع في التنمية وأن نحد من كثرة النسل في فترة التوطيد والتمكين للإصلاح والنهوض، فالاكتفاء بأحدهما دون الآخر تطويل لمرحلة الانتقال من الضعف إلى القوة، ومن الفقر إلى الغنى، ومن الفساد إلى الصلاح.

٢– ومنها: أن الشريعة إذا كانت تبيح تنظيم النسل بالعزل ونحوه، اعتبارا

لمصلحة جزئية خاصة، حتى يصل الأمر إلى ملاحظة الحفاظ على قوام زوجة أو نضارة جسمها، فأولى – من غير شك – أن تعتبر المصلحة العامة للشعب في مجموعه، فتلاحظ ما ينبغي من الحفاظ على صحته العامة، وثروته العامة، وأخلاقه وتربيته وأسلوب حياته ماديا وأدبيًا واجتماعيًا، فإن الجماعة إذا تعارضت مصلحتها مع مصلحة الفرد قدمت مصلحتها، كما هو مقرر في الشريعة.

٣– والنتيجة من هذا أننا نقرر في ثقة واطمئنان:

١– جواز تنظيم النسل في شعبنا المصري، بناء على ما تبين من إحصاءات الدولة وبياناتها وميثاقها من أن الشعب يعاني من مشكلة «زيادة النسل» وأن لذلك خطره وأثره الكبير في أثقال الشعب عن «انطلاقه نحو رفع مستوى الإنتاج في بلاده بطريقة فعالة وقادرة».

٢– وأن السبيل إلى ذلك هو توعية الشعب، وتحذيره من عواقب الاندفاع في طريق تضر بالمصلحة العامة.

٣– وأن على الأفراد أن يستجيبوا لهذه الدعوة كل في نطاق ظروفه وبقدر إمكانه، مشاركة فيما يصلح به حال الشعب، ويجعله قادرا على الكفاح والنضال في سبيل النصر والعزة والكمال.

٤– وأن على أهل العلم والثقافة والوعاظ والأئمة أن يشتركوا في هذه التوعية. ويبينوا للناس مشروعية هذا الحكم على الوجوه التي شرحناها، مستمدة من كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ وما عليه الجمهرة من الصحابة والفقهاء.

وبالله التوفيق، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسل الله أجمعين.

* * *

ناقص من أصل المصدر

ناقص من أصل المصدر

٢- والروابط الأسرية ترجع إلى ما يأتي:

(أ) العلاقة بين الزوجين:

- مركز الرجل في الأسرة.

- مركز المرأة في الأسرة.

- حق كل من الزوجين على صاحبه.

(ب) العلاقة بين الأبوين وأولادهما:

- قيمة الأولاد وحقوقهم على الوالدين.

- فضل الوالدين وحقهما على أولادهما.

(ج) العلاقة بين ذوي القربى:

- حقوق الأقارب في البر وصلة الرحم.

- أولوية الأقارب في حقوق التضامن الاجتماعي.

ولنأخذ في تفصيل ما أجملناه بقدر ما يتسع له المقام:

(أ) العلاقة بين الزوجين:

الزواج رابطة مقدسة في نظر الدين:

لا نعلم عقداً من العقود أهتم به الدين أكثر من اهتمامه بعقد الزواج:

فنحن نرى القرآن الكريم يلفت الأنظار إلى أن «الزوجية» آية من آيات الله الكونية: ﴿ **سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لا يَعْلَمُونَ** ﴾ (يس: ٣٦)، ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ (الروم: ٢١).

فالآية الأولى تقرر أن الكون كله قائم على سنة التزاوج فيما نعلم وفيما لا نعلم، والآية الثانية تجعل هذا التزاوج فيما يختص بالإنسان آية من آيات الله تعالى.

وكون التزاوج هو السنة التي يقوم عليها الكون في أنفسنا وفي غيرها مما نعلم ومما لا نعلم يوحي إلينا بخطر شأنه، وبأن ننظر إليه نظرة جادة، ونعتبره أساسيًا في الحياة لا غنى عنه، ولا يغني أن نرتكب ما يزلزله، أو أن نستهين بأحد طرفيه، وهما الذكر والأنثى.

وكونه آية من آيات الله يوحي أيضًا بأن الله يريد أن ندرك ما يرتبط به من المعاني الكونية التي تجعله علامة واضحة على قدرة الله تعالى وحكمته، وقد ذكرت الآيات الكونية لفتا للأنظار إليها في آيات أخرى كثيرة من كتاب الله تعالى:

فمن ذلك قوله عز وجل:

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ﴾ (الروم: ٢٢).

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُم مِّن فَضْلِهِ ﴾ (الروم: ٢٣).

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ (الروم: ٢٤).

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ ﴾ (فصلت: ٣٩).

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾ (الروم: ٢٥).

كل ذلك يدل على أنه يعتبر الزواج ذا أهمية كبرى، ودلالة على قدرة الله وحكمته ورحمته، وشبيهة بما للآيات الكونية العظمى من دلالات.

هذا إلى ما يوحي به التعبير بقوله: «من أنفسكم» في هذه الآية و﴿ وَخَلَقَ

﴿ مِنْهَا زَوْجَهَا ﴾ في آية أخرى من ملاحظة التجانس والنوعية في الخلق، حتى يتحقق لكل من الزوجين الأنس بصاحبه، والتشابه المفضي إلى السعادة، ثم ما يوحي به التعبير بقوله: ﴿ لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ من أن الزواج هو أساس الاستقرار والطمأنينة، التي يجدها المرء في سكنه الذي يأوي إليه، أو في سكون نفسه حين يأمن ويهدأ ويشعر بالسعادة، وهو مبعث المودة التي هي الحب المنبعث عن عاطفة صادقة ثابتة، والرحمة التي هي انعطاف وميل يؤديان إلى الرفق والإحسان، كل ذلك جعله الله في الزواج فكان به آية من آيات قدرة الله وحكمته ورحمته، ولهذا أقسم الله تعالى بالذكورة والأنوثة، كما أقسم بالليل والنهار، والشمس والقمر، والفجر والغسق، فقال جل شأنه: ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى، وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى، وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالأُنثَى ﴾ (الليل: ١ - ٣).

والقرآن الكريم يعبر عن رابطة الزوجية بعبارة قريبة من العبارة التي يعبر عنها عن عهد الإيمان، إذ يقول عن رابطة الزوجية «عقدة النكاح» في مثل قوله تعالى: ﴿ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ﴾ (البقرة: ٢٣٧)، ﴿ وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ﴾ (البقرة: ٢٣٥)، ويقول عن عهد الإيمان ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لاَ انفِصَامَ لَهَا ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

كما يعبر عن رابطة الزوجية بالميثاق الغليظ فيقول: ﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا ﴾ (النساء: ٢١)، بينما يعبر بهذه العبارة نفسها عن عهد الله الذي أخذه على أنبيائه الكرام ولاسيما الذين أرسلهم إلى الأمم في أشهر مراحل التاريخ البشري، إذ يقول:

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا ﴾ (الأحزاب: ٧).

كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن القرآن الكريم ينظر إلى الزواج، ويلفت

أنظار الناس إليه، باعتباره عقداً مقدساً كبير الشأن، وسنة كونية من السنن الدالة على قدرة الله ورحمته وبالغ حكمته.

فمن واجب المسلمين أن يعرفوا له ذلك، وألا يتخذوا آيات الله في شأنه هزوا، وألا يقصدوا منه إلا ما يحقق أمر الله، ويقيم حدوده.

وقد شرع الإسلام مناهج لتقوية هذه الرابطة المقدسة وتحقيق ثمراتها على وجه يصلح به المجتمع، وتسعد به الأسرة، ولم تكن تشريعاته خاصة بعهد قيام الزوجية، بل عامة لهذا العهد، ولما قبله ولما بعده، ولم يكن في هذه التشريعات مجافياً للطبيعة، ولا متناسياً للواقع، ولكنه كان في نطاق المبادئ التي صدرنا بها هذا البحث، فكان هو تشريع الرحمة والمصلحة الوسطية والصراط المستقيم.

- ٢ -

عرفنا نظرة الإسلام إلى عقد الزوجية، واعتباره إياه من أهم العقود والمواثيق التي يجب رعايتها، وألا تتخذ آيات الله في شأنها هزوا.

وأن الإسلام من أجل هذا حرص على تشريع كل ما يقوي هذا العقد العظيم، ويجعله مؤدياً إلى الغايات المقصودة منه.

وتبدو هذه العناية التشريعية فيما يأتي:

المناهج التي شرعها لما قبل العقد.

المناهج التي شرعها لتثبيت الحياة الزوجية.

المناهج التي شرعها لما بعد انقضاء الحياة الزوجية بالطلاق أو الموت، وإليكم البيان:

أولاً: المناهج التي شرعها لما قبل العقد:

الترغيب في الزواج:

١- فمن ذلك أنه يرغب في الزواج، ويحث عليه القادرين، أما غير القادرين؛

فيرشدهم إلى ما ينبغي أن يستعينوا به حتى يقدروا:

فيقول النبي ﷺ:

«يا معشر الشباب: من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»(١).

وأول ما يفهم من هذا الحديث رغبة المشرع في الإقبال على الزواج، فهو يدعو إليه معشر الشباب الذين هم في باكورة العمر، والذين هم أقدر بحكم سنهم على التوفية بحقوقه وبحقوق الفطرة الإنسانية فيه، وقد جرت العادة بأن الزوجية المبكرة في السن الصالحة لها تثمر استقراراً بين الزوجين ومحبة، وتعين على الاحتفاظ بذكريات من الشباب تظل على مدى الأيام نسيماً معطراً لجو الزوجية حتى في عهد الكهولة والشيخوخة، أما الزواج الدبري الذي لا يتم إلا حين تكون جذوة الشباب قد خمدت أو كادت؛ فإنه يكون أشبه بالصداقة المستحدثة، وقد لا يثمر ثمراته المرجوة، وإذا أثمر كانت ثمراته في كثير من الأحيان أشبه بثمار الصيف على أبواب الشتاء، أو بثمار الشتاء على أبواب الصيف.

لذلك كان الشباب هو الفرصة المناسبة للزواج، وكان من حكمة دين الفطرة أن يلفت إلى هذه الفرصة داعياً إلى انتهازها.

وأمر آخر في هذا الحديث الشريف: هو تخصيصه هذه الدعوة إلى الزواج بمن استطاع «الباءة»، وقد فسر هذا اللفظ في اللغة بمعنيين: أحدهما عقد التزويج نفسه، والآخر الأمر الجنسي الذي يكون بين الرجل والمرأة.

ولكن ينبغي أن نستبعد المعنى الثاني من أول الأمر، ولا تقبل تفسير الحديث به، كما فعل بعض الشراح، ولسبب واضح في الحديث نفسه هو أنه يقول: «ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء». ومن كان غير مستطيع للباءة بالمعنى الثاني، فليس في حاجة إلى أن يوصف له الصوم أو غير الصوم ليقمع عنه الشهوة،

(١) البخاري عن عبد الله ك/ الصوم ب/ الصوم لمن خاف على نفسه العزبة (١٧٧٢).

فالغرض أنه غير قادر .

ويبقى المعنى الأول، وهو عقد التزويج،واستطاعته هي القدرة على تكاليف الزواج ونفقاته، فهو يقول: من كان منكم قادراً على نفقات الزواج وتكاليفه فليتزوج، فإنه – أي الزواج – أغض للبصر، أي أشد غضا له، وأحصن للفرج، أي أكثر إحصانًا .

وهذا يدل على أن الأمر الموجه إلى الشباب ليس عامًا، وإنما هو خاص بمن قدر منهم على تكاليف الزوجية والتزاماتها .

والشطر الثاني من الحديث وهو قوله: « ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء » قد فسر بمعنى منقول مشهور، وهو أن الصوم من شأنه أن يضعف نوازع الشهوة ويقمعها، فالرسول ﷺ يصفه لمن لا يجدون تكاليف الزواج .

ونود أن نقف قليلاً عند هذا المعنى لنناقش الذين فسروا الحديث به فنقول: هل أردتم بهذا أن الصوم له أثر حسي في إضعاف الجسم يترتب عليه إضعاف الرغبة الجنسية ؟ إن كان هذا هو مرادكم فإن به شيئًا من الضعف، إذ أن الطب والتجربة لا يقران ذلك، بل الصوم فيه تقوية للجسم، وتصفية لفضلات المعدة وما يثقل البدن ويعوقه عن أداء وظائفه، وفيه إراحة للأمعاء وتنشيط لسائر أجهزة الجسم، وقد ثبت أن الامتلاء والتخمة يضعفان الرغبة الجنسية، وإن كان المراد ما في الصوم من تهذيب نفسي يجعل المرء متصلا بربه، بعيداً عن تلبية نوازع الفطرة من حرام؛ فذلك معنى مقبول في ذاته، وكأن الرسول صلوات الله وسلامه عليه، يصف الصوم علاجا نفسيًا لا علاجا جسميًا لمن لم يستطع تكاليف الزواج، فيقول له: استعن بالصوم فإنه علاج نفسي تهذيبي يجعلك في حصانة من تلبية دواعي الشهوة، حين تشعر بأنها تلح عليك وأنك لا تستطيع أن تؤديها من حلال، فيمنعك صومك أن تؤديها من حرام؛ لأن الصيام بماله من قوة تهذيبية يصونك ويحجزك .

نقول: هذا المعنى في ذاته حسن، ولكنه تكليف على جانب كبير من الشدة والعسر، فإننا إذا جئنا إلى الشبان الذين هم في باكورة العمر، ونضارة الصبا، وقلنا لهم: أنتم الآن غير مستطيعين لتكاليف الزواج بسبب قلة مرتباتكم وعدم كفايتها لإنشاء بيت زوجي، فعليكم أن تنتظروا وأن تصوموا في فترة الانتظار حينا بعد حين حتى تتهذب نفوسكم، وتنقمع بهذا التهذيب شهواتكم الفطرية؛ إذا قلنا لهم ذلك؛ فلا شك أننا نكلفهم – وهم في هذه السن – تكليفًا شاقًا لا يستطيعونه، أو هم على الأقل يتبرمون به، وقد يضيقون به ذرعا، والله تعالى لا يحب أن تؤتى عباداته على كره وتضرر وامتعاض.

ولذلك لا أستريح أيضًا لهذا التفسير.

والرأي عندي – وإن لم يكن رأيته لأحد من قبل – هو أن المراد بالصوم في هذا الحديث اللغوي، وهو: الإمساك عن الشيء أيا كان – قال صاحب التهذيب: الصوم في اللغة هو الإمساك عن الشيء والترك له، وقيل للصائم لإمساكه عن المطعم والمشرب والمنكح، وقيل للصامت صائم لإمساكه عن الكلام – يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ (مريم: ٢٦). وقال الخليل: الصوم قيام بلا عمل– ومنه صامت الشمس عند انتصاف النهار إذا قامت ولم تبرح مكانها، وصام النهار صوما إذا اعتدل وقام قائم الظهيرة، قال امرؤ القيس:

فدعها، وسل الهم عنك بحسرة   ذمول، إذا صام النهار، وهجرا

وقال أبو عبيدة: كل ممسك عن طعام، أو كلام أو سير؛ فهو صائم.

وعلى هذا فالمراد بالصوم في هذا الحديث الصبر والتعفف وربط العزيمة على الانتظار حتى ييسر الله أمر الزواج، وهذا هو الشأن في كل ما يرغبه المكلف وتتجه إليه نفسه:

عليه إن أراد شيئًا وعجز عنه، ولم يستطع أن يصل إليه من وجه حلال، أن يصبر ويكافح ويصوم عن هذا الشيء ويمسك عنه، ويتريث حتى يصل إليه من حله.

وهذا المعنى هو الذي يتفق مع قوله تعالى في شأن غير القادرين على تكاليف النكاح: ﴿ **وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمْ اللَّهُ مِن فَضْلِه** ﴾ (النور: ٣٣). فقوله عليه الصلاة والسلام: «فمن لم يستطع فعليه بالصوم» - أي بالإمساك عن الزواج مع الصبر ورباطة الجأش - هو في معنى قوله تعالى: ﴿ **وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لا يَجِدُونَ** ﴾ .

وبهذا يتفق الحديث مع الآية فيما يصفانه من علاج اجتماعي لمن لم يستطع تكاليف إنشاء أسرة، ويكون هذا العلاج في متناول المكلفين على اعتبار أن مطالب الحياة لا يمكن أن تتحقق لكل إنسان من أول الأمر، وأن على الإنسان أن يصبر ويستمسك بإرادته القوية، ويصوم عما لا يستطيع، حتى يجد السبيل إلى تحقيقه من وجه شريف.

وبعد هذا التحليل للحديث يتبين لنا أنه يقرر أمورًا من شأنها أن تكون تقوية للرابطة الزوجية عندما يوثق عقدها، وهذه الأمور هي:

- ترغيب القادر على الزواج في الزواج فإنه إذا أقدم عليه القادر كان ذلك أدعى إلى استقرار البيت الزوجي، وقوة الرابطة بين الزوجين.

- كراهيته لغير القادر، لأنه سيؤدي إلى تحمل ألوان من الصعاب، ومعاناة كثير من المشكلات، التي لا يستطيع معها إقامة حدود الله.

- الاعتماد على قوة الإرادة في المكلف، وإرشاده إلى أن يصبر على رغبته حتى يهيئ الله له ما به يكون تحقيقها من وجه شريف، وفي ذلك حث له على أن يصون نفسه، ويحتفظ بشرفه، ويظل عفيفًا لا تدنسه فاحشة، ومن استطاع أن يكون كذلك؛ فإنه حين يتزوج يكون الزواج النظيف الطاهر الثوب الذي لم ينسق وراء

دواعي الشهوات المحرمة، ولم يعرف إلا زوجته، ولم ينتقل من أحضان امرأة إلى أخرى، وفي ذلك توطيد أي توطيد لبيت الزوجية، وتوثيق أي توثيق لروابطها الشريفة.

هذا وهناك أحاديث أخرى كثيرة تحث على الزواج، وترغب فيه، وينبغي أن تحمل على هذا الحديث في أنها مخاطبة للقادرين.

منها ما رواه أنس من أن نفرا من أصحاب النبي ﷺ قال بعضهم لا أتزوج، وقال بعضهم: أصلى ولا أنام، وقال بعضهم: أصوم ولا أفطر، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فقال: «ما بال أقوام قالوا كذا وكذا، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأنام، وأتزوج النساء. فمن رغب عن سنتي فليس مني»[١].

وعن سمرة أن النبي ﷺ نهى عن التبتل[٢]- رواه قتادة وقرأ ﴿**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً**﴾ (الرعد: ٣٨)، إلى غير ذلك من الأحاديث التي تتجلى فيها رغبة المشرع في عقد الزواج، وحث القادرين عليه، والتي تدل على كراهية العزوبة والتبتل، ولو أن الناس عملوا بها لما قامت أزمات الزواج، ولما وجد في المجتمع شبان متعطلون بدون مبرر عن أداء وظيفة الزوجية المقدسة، ولا شابات تنطوي عليهن البيوت زمانا حتى يصبحن عانسات، وقد كن آنسات!

مقياس الإسلام لاختيار الزوجة الصالحة:

(٢) ومن ذلك أن الإسلام يرسم للأزواج منهج الاختيار الصحيح للزوجة الصالحة التي من شأن زواجها أن يستقر ويثبت.

فيقول رسول الله ﷺ:

---

(١) البخاري عن أبي هريرة ك/ النكاح ب/ الأكفاء في الدين (٤٧٠٠).
(٢) البخاري عن أنس بن مالك ك/ النكاح ب/ الترغيب في النكاح (٤٦٧٥).

« تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك »[1].

والمراد بذات الدين: ذات الخلق والفضيلة، اللذين يمثلهما الدين ويحققهما، ومن أول ذلك أن تعرف حق ربها، وحق زوجها، وحق أولادها وليس المراد من تكتفي بالصلاة والصوم فحسب، مع كونها لا ترعى ما استرعاها الله عليه: « فالمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها »[2].

ويدلنا ذلك على أن الإسلام لا يشير عليك حين تختار زوجتك:

– أن تنشد ذات المال، فإن المال وحده ليس من شأنه أن يسعد دائمًا، ولاسيما إذا كان مال المرأة، فإن الرجل الذي يتطلع إلى مال زوجته يتعب كثيرًا تعبًا نفسيًا، ويتعب زوجته، ولا يمكن أن تكون السعادة كاملة في الواقع الذي تهدي إليه التجارب، إلا إذا أحس الرجل بأنه هو المنفق وهو صاحب الخير والإغداق من ماله الخاص، وكذلك المرأة إنما يسعدها أن ترى الرجل كاسبًا منفقًا يغمرها بكسبه ونفقاته، فإذا أحست بأنه يعتمد على مالها ويطمع فيه عالجت من هذا الإحساس ألما ممضا تكتمه أو تبديه، ويكون وقودًا لكثير من أسباب الشقاق والنزاع وتكدير صفو الحياة الزوجية أرادت أم لم ترد، تمشيًا مع عقلها الباطن الذي لا يقتنع بذلك.

– ولا أن تنشد ذات الحسب فقط أي التي ليس لها مع حسبها ونسبها صفات خلقية وخلقية تجعلك سعيدًا بها، فكم من حسيبة نسيبة، ولكنها صعبة الخلق، جامحة، تتعب معاشرها، وتحول حياته إلى جحيم، فمن ابتغى في زوجته الحسب والنسب فقط دون صفات الزوجية الصالحة، فقد ابتغى لنفسه ألوان المتاعب والصعاب في كثير من الأحيان.

– ولا أن تنشد ذات الجمال الرائع التي تعد تحفة من التحف، مكتفيًا بجمالها

(١) الترمذي عن سمرة ك / النكاح ب / ما جاء في النهي عن التبتل (١٠٠٢).
(٢) البخاري عن ابن عمر ك / الجمعة ب / الجمعة في القرى والمدن (٨٤٤).

ورونقها دون الصفات الأخرى التي هي ضرورية في تحقيق السعادة، فإن الجمال وحده قد يكون سببًا من أسباب الشقاء، وما لم يكن إلى جانبه صفات تصونه وتحفظه فإنه يكون عبئًا على الزوج أكثر منه متاعًا له، وقد يكون أيضًا عبئًا على المرأة نفسها، ومزلقة لها، إذا يغريها بالتكبر والتعالي على زوجها أو يعرضها للكثير من عوامل الفتنة، أو يحملها على الإسراف في التزين والتبرج تمشيًا مع غرورها وافتتانها بجمالها.

– فلم يبق إلا اختيار ذات الدين، أي ذات الفضيلة والخلق التي تعرف واجبها في كل ناحية، فتلك هي التي تعد كسبًا وظفرًا، ولهذا يقول الرسول صلوات الله عليه: «فاظفر بذات الدين تربت يداك» أي اخترها واستمسك بها واظفر بزواجها، وليس معنى هذا ألا تبتغي الصفات الأخرى في الزوجة، فلا تنظر أبدًا إلى المال، ولا إلى الجمال، ولا إلى الحسب، ولكن الرسول ﷺ يرشدك إلى ألا يكون ماعدا الدين هو المقصود لك فقط، ويقول لك: إن الناس قد جرت عادتهم غالبًا أن يقصدوا إلى هذه النواحي وحدها، فمنهم من يقصد المال، ومنهم من يقصد الجمال، ومنهم ممن يقصد الحسب والنسب، فإذا رأى ما يقصده متحققًا غفل عن الصفات الفاضلة، ولم يعن بها، ولم يكلف نفسه العلم بتحققها أو عدم تحققها، غير ملتفت إلى عواقب ذلك وآثاره السيئة في حياته الزوجية المستقبلة، ولكن الحصيف الواعي هو الذي يجعل مقصوده الأول، الدين والخلق، ولا مانع من أن يبتغي مع ذلك ما يرضيه ويسعده ويريح نفسه من الصفات الأخرى.

وهكذا نرى الدين يرشد إلى حسن الاختيار، ويعطي هذا الدرس النافع في قواعد الاختيار، على اعتبار أن ذلك هو الأساس الأول في استقامة الحياة الزوجية، التي هي شركة الحياة.

ومثل ذلك قوله ﷺ:

«لا تنكح المرأة لجمالها فلعل جمالها يرديها، ولا لمالها فلعل مالها يطغيها».

وقوله ﷺ: «من تزوج امرأة لعزها لم يزده الله إلا ذلا، ومن تزوجها لمالها لم يزده الله إلا فقراً، ومن تزوجها لحسبها لم يزده الله إلا دناءة، ومن تزوجها لم يرد بها إلا أن يغض بصره، ويحصن نفسه، بارك الله له فيها، وبارك لها فيه».

ويقول ﷺ:

«تزوجوا الودود الولود».

والودود: هي التي يكون حبها منبعثًا عن إقبال روحي أكثر من أن يكون إقبالا شهويًا، أو عشقًا ماديًا، ومن علاماته طهارة النفس من الأنانية في سبيل من توده، والرغبة في إسداء الإحسان إليه المرة بعد المرة في تحنن ولذة.

قال العلماء: وإنما أرشد رسول الله ﷺ إلى اختيار من تحقق فيها هذان الوصفان؛ لأن مراد الزوجية يتحقق بهما، ولا يتحقق بدونهما، فالودود ترضي نفس الزوج من جهة المتاع النفسي، والولود تحقق الغرض الأول من سنة الزواج وهو التناسل. وإذا كانت الزوجة ودوداً ولم تكن ولوداً لم تتم سعادتها به ولا سعادته بها، وكذلك إذا كانت ولوداً ولم تكن ودوداً.

ويعرف هذا الوصفان في الأبكار من أقاربهن، إذ الغالب سريان طباع الأقارب بعضهن إلى بعض.

- ٣ -

رؤية المخطوبة وعدم جواز الخلوة بها:

٣- ثم نراه يرشد إلى رؤية المخطوبة فيقول رسول الله ﷺ:

«إذا خطب أحدكم المرأة فقدر أن يرى منها بعض ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل».

«إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر منها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبة وإن كانت لا تعلم».

وعن المغيرة بن شعبة أنه خطب امرأة، فقال النبي ﷺ: «انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»(١).

وخطب رجل امرأة، فقال النبي ﷺ: «انظر إليها فإن في أعين الأنصار شيئًا»(٢).

والحكمة في إباحة النظر إلى المخطوبة ظاهرة؛ لأن المرء ينتقي شريكة حياته فمن حقه أن يراها ليعرف أتوافقه أم لا، وقوله ﷺ: «ذلك أحرى أن يؤدم بينكما» معناه: أن تحصل الموافقة والملاءمة. هذا وأكثر العلماء على أن الذي يجوز للخاطب رؤيته من المخطوبة هو الوجه والكفان فقط.

واتفقوا على أنه لا تجوز الخلوة بها دون محرم.

ومن ثم لا يجوز أن يخرج معها منفردين للتنزه أو نحوه كما جرت عادة بعض الناس.

وفي مثل ذلك يقول النبي ﷺ:

---

(١) الترمذي عن المغيرة بن شعبة ك/ النكاح ب/ ما جاء في النظر إلى المخطوبة (١٠٠٧).

(٢) مسلم عن أبي هريرة ك/ النكاح ب/ ندب النظر إلى وجه المرأة وكفيها لمن .. (٢٥٥٢).

« من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يخلون بامرأة ليس معها ذو محرم منها، فإن ثالثهما الشيطان ».

ولعل المراد من الشيطان في هذا الحديث وما يماثله هو تلك الخواطر التي تجري الطبيعة البشرية بأن تخطر للناس في مثل هذه المواقف، وإني لأعلم أن بعض الناس ربما اشمأزوا من تصوير اجتماع الرجل والمرأة بهذه الصورة زعما منهم أن المجتمعات الراقية أو المهذبة لا تكون كذلك، فلهؤلاء أقول: إن الطبيعة البشرية هي الطبيعة البشرية ولو لبست قفازاً من الحرير، والرسول ﷺ أخبر بالنفوس والأهواء، وأكثر فهما للدواء الذي يحسم الداء.

وبذلك يتبين أن الإسلام جمع بين إعطاء الفرصة للخطيب لكي يعرف من ستكون شريكة حياته، واحتاط في الوقت نفسه لمصلحة الفتاة لكيلا تكون متعة سهلة للفتى في فترة معينة قد يتركها بعدها ولا يتم زواجها.

ونحن نشاهد أن كثيراً من المآسي يقع بسبب عدم مراعاة هذا الأدب الإسلامي المحفظ.

وهذا التشريع في الحقيقة تشريع وقائي، وإن كان هناك فتيات كثيرات واعيات قويات الإرادة، لا يمكن أن يصيبهن سوء، كما أن هناك كثيراً من الفتيان فيهم من الشرف والاستقامة ما يحصنهم عن ابتغاء السوء، ولكن الأمر ليس أمر شك أو ارتياب دائماً، وإنما هو قبل كل شيء أمراً احتياط على السمعة، واجتناب لقالة السوء.

والخطيبة التي يتركها خطيبها بعد أن يعلم الناس أنه كان ينفرد بها، ويخرج معها دون محرم، لا تكون موضع إقبال غيره من الفتيان، ولكن إذا علم أنها لم تكن كذلك كان الناس في اطمئنان إليها.

حق المرأة في قبول الزواج أو رفضه:

ثم نراه يجعل للمرأة حقا في الموافقة على زواجها أو رفض هذا الزواج، سواء أكانت بكرًا أو ثيبًا.

وفي ذلك يقول النبي ﷺ: «لا تزوج الأيم الثيب حتى تستأمر، ولا البكر حتى تستأذن»[1].

وأتت خنساء بنت خدام – وكانت ثيبًا – إلى رسول الله ﷺ وشكت له أن أباها زوجها من رجل تكرهه ولا تميل إليه، فرد الرسول ﷺ زواجها.

وجاءت فتاة إلى النبي ﷺ فقالت: إن أبي زوجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسته، فخيرها الرسول ﷺ بين أن تجيز هذا الزواج أو تبطله. فقالت: قد أجزت ما صنع أبي وإنما أردت أن يعلم النساء أن ليس للآباء في أمرهن شيء – أي إذا أبين.

وجوب البحث عن حالة الخاطب:

ثم نراه يرشد الآباء إلى البحث عن خلق الخاطب قبل إجابته، لينظروا هل يصلح لها، وما غايته من هذه الخطبة.

وفي ذلك يقول النبي ﷺ: «النكاح رق، فلينظر أحدكم أين يضع كريمته».

ويقول الإمام الثوري:

«إذا أراد الرجل الزواج وقال: أي شيء للمرأة، فاعلموا أنه لص».

وجوب قبول الخاطب الكفء:

كما نراه يرشد إلى وجوب تلبية الخاطب وقبوله إذا كان كفئًا صالحًا.

وفي ذلك يقول ﷺ:

---

(١) البخاري عن أبي هريرة ك/ النكاح ب/ لا ينكح الأب وغيره البكر والثيب إلا (٤٧٤١).

«إذا جاءكم من ترضون دينه وأمانته – وفي رواية: من ترضون خلقه – فزوجوه، إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد كبير».

أعظم النكاح بركة أيسره مئونة:

ثم نراه يرشد إلى تيسير المهر، حتى يسهل الزواج، ولا يحمل الزوج بسببه مالا يطيق فيبدأ حياته الزوجية على وجه من أوجه الارتباك الاقتصادي.

ومن هدي النبوة في ذلك قوله ﷺ:

١– أعظم النكاح بركة أيسره مئونة.

٢– أخف النساء صداقًا أعظمهن بركة.

٣– خير الصداق أيسره.

٤– وعن أبي سلمة قال: «سألت عائشة كم كان صداق رسول الله ﷺ؟ قالت كان صداقه لأزواجه اثني عشرة أوقية ونَشًا – قالت: أتدري ما النش؟ قلت: لا، قالت نصف أوقية، فتلك خمسمائة درهم»[١]، (وذلك ما يساوي بالعملة المصرية نحو ثلاثة عشر جنيهًا وربع الجنيه ١٣٢٥ قرشًا.

٥– وقال عمر بن الخطاب: لا تغلوا صُدُق النساء، فإنها لو كانت مكرمة في الدنيا، أو تقوى في الآخرة، كان أولاكم بها النبي ﷺ. «ما أصدق رسول الله ﷺ امرأة من نسائه، ولا أصدقت امرأة من بناته أكثر من ثنتي عشرة أوقية».

إلى غير ذلك من الأحاديث الدالة على رغبة المشرع في تيسير المهر حرصًا على تشجيع الزواج، وعدم ارتطام الزوجين في ديون أو التزامات نتيجة للمغالاة في المهر والمطالب.

والزوج الذي يبدأ حياته مع زوجته مدينًا بسبب المغالاة في مهرها ومطالب زواجها، يظل ينظر إلى زوجته كمصدر من مصادر ضيقه وعسره، وخير لها وله أن يستقبلا الحياة الزوجية بدون ضيق وعسر.

---

(١) مسلم عن عائشة ك/ النكاح ب/ الصداق وجواز كونه تعليم قرآن وخاتم حديد (٢٥٥٥).

وإذن فمن العوامل التي تريح الزوج والزوجة وتسعدهما في حياتهما يسر المهر، وتكاليف العرس.

ولو أن ذلك فشا في المجتمع، لحلت أزمة الزواج إلى حد كبير، فإن كثيراً من الشبان يبدءون حياتهم الوظيفية أو نحوها بدخل محدود لا يسمح لهم بادخار مبلغ كبير منه يقدمونه مهراً، وشبكة، ونفقات خطبة، فيحجمون عن الزواج، وقد يستمر ذلك بهم سنوات حتى تضيع زهرة شبابهم، وربما انزلقوا إلى مسالك سيئة النتائج، ولا تفضي بهم وبمجتمعهم إلا إلى أشد الضرر الصحي والأخلاقي، ويقابل ذلك في جانب الفتاة تعطل عن الزواج، فإنه بمقدار ما يحجم الفتيان عن الزواج، يكثر بوار الفتيات، وفي ذلك أكبر الخطر على المجتمعات، حيث يكثر الانحراف والانحلال.

(ب) وفي أثناء الزوجية:

نرى الإسلام يسن تشريعات وآدابا من شأنها أن تكفل الاستقرار الزوجي، وأن تدرأ عن البيت أهم البغتات والمفاجآت السيئة والمقلقة.

قوامة الرجل على المرأة:

فالرجل هو القوام على المرأة.

وفي ذلك يقول الله عز وجل" **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾** (النساء: ٣٤).

وهذا توجيه إلهي يجب على الرجال والنساء جميعاً أن يدركوا سره، ليؤمنوا به على بصيرة.

إن الأسرة مجتمع صغير يتألف منه ومن أمثاله المجتمع الكبير، ولابد لكل مجتمع من رياسة وسلطة يرجع إليها، ويحسم بها، وإلا تعرض المجتمع للفوضى وتصادم الآراء والرغبات، فالأسرة بحاجة إلى أن تسند هذه السلطة إلى أحد

أعضائها، والرجل أولى الزوجين بأن يعهد إليه بذلك.

أولاً: لأن هذا هو حكم الطبيعة، إذ هو الأقوى على تحمل الأعباء، وتقبل التبعات، والأقوى على كل شيء هو الأجدر بالتقديم له.

ثانيًا: لأنه هو المكلف بالإنفاق، وباذل المال من حقه أن يكون صاحب القول الفصل فيه، وفي كل ما يستند إليه.

وهذه الآية الكريمة تعبر بقوله: ﴿ **بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ** ﴾ (النساء: ٣٤)، وهناك آية أخرى تقول: ﴿ **وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ** ﴾ (النساء: ٣٢).

ويفهم من هاتين الآيتين:

١- أن الله تعالى يريد لفت أنظار الرجال والنساء إلى طبيعة كل منهما وما فضل به بعضهم على بعض: فالرجال مخلوقون لغرض، ولهم وظيفتهم الطبيعية في الحياة، وقد هيئوا على وضع جسمي ونفسي يلائمها ويساعد على أدائها، والنساء كذلك: خلقن على وضع جسمي ونفسي يلائم ما قصد منهن وكل في ناحيته مفضل بمزايا اكتسبها بحكم الطبيعة، أي بحكم السنن الإلهية العادلة الحكيمة، فلا ينبغي أن يتطلب الرجال ما هو من خصائص النساء وبما فضلن به وميزن، ولا ينبغي أن يتطلب النساء ما هو من خصائص الرجال وبما فضلوا به وميزوا فإن ذلك تمن، والتمني هو طلب مالا يكون وهو خروج على الطبيعة، ومحاولة للخلط في نتائج لا تبررها المقدمات الواقعية.

فإذا ساد الوعي في المجتمع، كان له إيحاء في كثير من جوانبه وكان جديراً بأن يحل كثيراً من المشكلات المعقدة، وأن يصلح كثيراً من الأوضاع الفاسدة، وأن يحفظ على المجتمع طبيعته وفطريته.

٢- أن الزوج والزوجة يكونان شيئًا واحداً هو كل: الزوج بعضه، والزوجة بعضه

وتفضيل بعض أجزاء الجسم الواحد على بعض ليس معناه الأفضلية بمعنى أنه أعز وأغلى، ولكن معناه فضل الاختصاص بشيء، فجسم الإنسان مثلاً له أجزاء العين جزء، واليد جزء، والأنف جزء، والأذن جزء. وهكذا، ولكل جزء مزيته في وظيفته الخاصة التي لا يغني عنه فيها جزء آخر، فالفضل هنا بمعنى المزية فيما له خلق هذا الجزء، والتفضيل بمعنى التمييز والتخصيص فالأنف من حيث وظيفته ومزيته له قيمته وفضله وحاجة الإنسان إليه، والعين من حيث وظيفتها ومزيتها لها مثل ذلك، وفضل هذا لا يعارض فضل ذاك ولكن إذا أراد الإنسان أن ينظر فإنه لا يوجه أنفه للنظر، وإنما يوجه عينيه وإذا أراد أن يشم، فإنه لا يوجه إلى الشم أذنه ولكن يوجه أنفه، وإذا أراد أن يسعى سعى برجليه، لا بيديه، وهكذا.

فإذا عرف الرجل والمرأة ذلك استراح الرجال من النساء، واستراح النساء من الرجال على سنة الإذعان لتوزيع الاختصاص.

وما أحسن ما روي عن المغيرة بن شعبة إذ يقول:

النساء أربع، والرجال أربعة:

رجل مذكر وامرأة مؤنثة فهو قوام عليها:

ورجل مؤنث وامرأة مذكرة فهي قوامة عليه.

ورجل مذكر وامرأة مذكرة فهما كالوعلين ينتطحان.

ورجل مؤنث وامرأة مؤنثة فهما لا يأتيان بخير ولا يفلحان.

- ٤ -

حقوق الزوجية

لكل من الزوجين حقوق على صاحبه:

١ - فالزوج عليه النفقة وكل ما يحتاج إليه بيت الزوجية:

ومن هدي النبوة في ذلك قول رسول الله ﷺ:

« دينار أنفقته في سبيل الله، ودينار أنفقته على رقبة، أي في عتق رقبة - وذلك هو تحرير لعبد أو الأمة من الرق - ودينار تصدقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك - أي زوجتك -: أعظمها أجرًا الذي أنفقته على أهلك »(١).

وعن جابر أن النبي ﷺ قال لرجل: « أبدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء لأهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك فإن فضل عن ذي قرابتك شيء، فهكذا وهكذا »(٢).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: « تصدقوا، قال رجل: عندي دينار، قال تصدق به على نفسك، قال: عندي دينار آخر، قال: تصدق به على زوجتك، قال: عندي دينار آخر، قال: تصدق به على ولدك، قال: عندي دينار آخر، قال: أنت أبصر به » وهذه الأحاديث تدل على أن نفقة الزوجة مقدمة على نفقة جميع الأقارب.

وينبغي أن نفهم أن قوله ﷺ في هذا المقام: « تصدق به على زوجتك »، لا يراد به تقرير أن هذا من قبيل الصدقة التي تعتبر عطاء للفقير المحتاج، والزوجة ربما أنفقت منه إذا كان على هذا الوضع؛ فإن النبي ﷺ استعمل لفظ الصدقة في هذا المقام حتى بالنسبة لمالك الدينار، إذ يقول له عن الدينار الأول: تصدق به على نفسك، والمراد أن ينفقه على نفسه، رضي النفس، صادق النية، واضعًا إياه في

(١) مسلم عن أبي هريرة ك/ الزكاة ب/ فضل النفقة على العيال والمملوك وإثم من (١٦٦١).
(٢) مسلم عن جابر ك/ الزكاة ب/ الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم (١٦٦٣).

موضعه، فيكون له به ثواب الصدقة.

وقد أجاز رسول الله ﷺ للزوجة أن تنفق من مال زوجها ولو بدون علمه على نفسها وأولادها بالمعروف.

وذلك فيما روى عن عائشة رضي الله عنها: أن هنداً قالت يا رسول الله: إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[١].

٢- وعلى الزوج أن يعاشر زوجته بالمعروف، وألا يضخم ما عسى أن يجده فيها من نقص يمكن علاجه، أو الغض عنه، فإن من ينشد الكمال المطلق لن يجده، وربما كان في الزوجية بعض نواح حسنة تجبر ما عسى ألا يعجب الزوج منها.

وفي ذلك يقول الله عز وجل:

﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ١٩).

ويقول النبي ﷺ:

«لا يفرك مؤمن مؤمنة - أي لا يغضبها - إن كره منها خلقًا رضى منها غيره»[٢].

«أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا، وخياركم خياركم لنسائهم»[٣].

«خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»[٤].

وهذان الحديثان الأخيران يدلان على أن مقياس رقي الرجل هو معاملته

---

(١) البخاري عن عائشة ك/ النفقات ب/ إذا لم ينفق الرجل فاللمرأة أن تأخذ بغير (٤٩٤٥).
(٢) مسلم عن أبي هريرة ك/ الرضاع ب/ الوصية بالنساء (٢٦٧٢).
(٣) الترمذي عن أبي هريرة ك/ الرضاع ب/ ما جاء في حق المرأة على زوجها (١٠٨٢).
(٤) الترمذي عن عائشة ك/ المناقب ب/ فضل أزواج النبي ﷺ (٣٨٣٠).

بالحسنى لزوجته، وهذا المقياس النبوي هو الذي يتشدق بعض الناس بأنه مقياس المدنية الأوربية.

٣- وبلغ الأمر في رعاية حق الزوجية إلى أن يرشد النبي ﷺ الرجال إلى عدم مفاجأة النساء بالدخول عليهن بعد القدوم من السفر وذلك لإعطائهن فرصة لإصلاح شأنهن، والاستعداد لأزواجهن.

ومن ذلك:

ما روي عن أنس خادم رسول الله ﷺ قال: إن النبي ﷺ كان لا يطرق أهله ليلاً، وكان يأتيهم غدوة أو عشية[١].

وعن جابر أن النبي ﷺ قال: «إذا أطال أحدكم الغيبة فلا يطرق أهله ليلاً»[٢].

وعنه أيضًا قال: كنا مع النبي ﷺ في غزوة، فلما قدمنا ذهبنا لندخل فقال أمهلوا حتى ندخل ليلاً أي عشاء لكي تمتشط الشعثة، وتستحد المغيبة[٣] - وذلك كناية عن التنظف والتهيؤ للزوج.

وعنه أيضًا قال: «نهى نبي الله ﷺ أن يطرق الرجل أهله ليلاً يتخونهم أو يطلب عثراتهم».

قال الإمام الشوكاني في نيل الأوطار: والحكمة في النهي عن الطروق المفاجئ - أن المسافر ربما وجد أهله مع الطروق وعدم شعورهن بالقدوم على غير أهبة من التنظف والتزين المطلوب من المرأة، فيكون ذلك سبب النفرة بينهما.

٤- والزوجة عليها طاعة زوجها في السر والعلانية لا في المظهر فقط.

---

(١) مسلم عن أنس ك/ الإمارة ب/ كراهة الطروق وهو الدخول ليلاً لمن ورد (٣٥٥٥).
(٢) البخاري عن جابر بن عبد الله ك/ النكاح ب/ لا يطرق أهله ليلاً إذا أطال الغيبة (٤٨٤٣).
(٣) مسلم عن جابر بن عبد الله ك/ الإمارة ب/ كراهة الطروق وهو الدخول ليلاً لمن ورد (٣٥٥٦).

وفي ذلك يقول الله عز وجل: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ (النساء: ٣٤).

والقنوت: هو الطاعة في إخلاص وخشوع أي أن على الزوجة أن تطيع زوجها طاعة حقيقية صادقة، وبعض النساء يخرجن عن هذه الطاعة، فتفسد العلاقة بينهن وبين أزواجهن وبعض النساء يطعن أزواجهن في الظاهر، بينما يخرجن على هذه الطاعة في السر حين يأمن علم الزوج وإطلاعه، وذلك من شأنه أن يهدد الحياة الزوجية، ويبعث الشك في نفس الرجل، ولذلك يصف الله الزوجات الصالحات بأنهن مع الطاعة الصادقة المخلصة حافظات للغيب أي محافظات على غيب أزواجهن كما هن محافظات في حضورهم، وقوله: ﴿بِمَا حَفِظَ اللَّهُ﴾ إما أن يكون المراد به أنهن محافظات على غيب الأزواج بما شرع الله من أحكام وآداب للزوجية يتبعنها وينفذنها فيكون حفظهن بحفظ الله، وإما أن يكون المراد به أن تعمل النساء على حفظ غيبة الأزواج متوسلات بحفظ الله، طالبات توفيقه ومعونته، فإن الأمر منه وإليه.

وأيا ما كان المعنى فإن المراد هو أن تبذل المرأة كل ما في وسعها لتحقيق طاعتها الكاملة المخلصة لزوجها مع محافظتها التامة، فإن ذلك هو الذي يدرأ عن الحياة الزوجية أكبر الخطر، وإذا تحققت طاعة المرأة لزوجها، وشعر الرجل بأنه «القوام» حقيقة على المرأة كان ذلك هو صمام الأمان الزوجي، وإلا فإنه يثور ظاهراً أو باطناً ولا يستريح إلى وضعه الزوجي، فيعاند ويصادم وإن لم يقصد وربما كانت ثورته الباطنية التي لا تظهر أو المكبوتة - كما نعبر الآن - أشد خطراً على الحياة الزوجية من الثورة الظاهرة المعربدة وفي كل خطر شديد لو يعلم الناس.

ويقول رسول الله ﷺ: «أيما امرأة ماتت وزوجها عنها راض دخلت الجنة»[١].

---

(١) الترمذي عن أم سلمة ك/ الرضاع ب/ ما جاء في حق الزوج على المرأة (١٠٨١).

«إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح»[1].

«ولو كنت آمرا أحداً أن يسجد لأحد، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»[2].

«لا تصوم امرأة، وزوجها شاهد، يوما من غير رمضان إلا بإذنه».

«لكم عليهن ألا يوطئن فرشكم غيركم، وألا يدخلن أحداً تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم. ولا يأتين بفاحشة».

وعن عقبة بن عامر رضي الله عنه، وهو من الصحابة الذين دخلوا مصر: أن رسول الله ﷺ قال:

«إياكم والدخول على النساء، فقال رجل من الأنصار: أفرأيت الحمو؟ قال: الحمو الموت»[3]... قال العلماء الحمو هو أخو الزوج وما في معناه من أقارب الزوج ابن العم ونحوه كأخيه وابن أخيه وأقارب الزوجة يسمون الأختان وهم في معنى الحمو.

وقال ابن الأثير: «الحمو الموت» هذه كلمة تقولها العرب، كما تقول: «الأسد الموت» و«السلطان النار»، أي لقاؤهما مثل الموت والنار يعني أن خلوة الحمو أشد من خلوة غيره من الغرباء؛ لأنه ربما حسن لها أشياء وحملها على أمور تثقل على الزوج من التماس ما ليس في وسعه، أو سوء عشرة أو غير ذلك، ولأن الزوج لا يؤثر أن يطلع الحمو على باطن حاله بدخوله بيته.

٥- ولا يجوز للزوجة أن تسأل زوجها الطلاق بدون سبب، ومع كون الإسلام يبيح «الخلع» وهو الطلاق في مقابل مال تدفعه المرأة لزوجها، فإنه ينظر إلى هذا الخلع نظرة كراهية.

---

(١) البخاري عن أبي هريرة ك/ بدء الخلق ب/ ذكر الملائكة (٢٩٩٨).

(٢) الترمذي عن أبي هريرة ك/ الرضاع ب/ ما جاء في حق الزوج على المرأة (١٠٧٩).

(٣) البخاري عن عقبة بن عامر ك/ النكاح ب/ لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم والدخول (٤٨٣١).

ناقص من أصل المصدر

فاقتصر أهل العلم

﴿ مِّنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة: ٢٣١).

وهي مناشدة قوية للأزواج وتحذير لهم من أن يتلاعبوا بعلاقة الزوجية، ومن أن يعبثوا بأحكام الطلاق أو يتعدوا فيها حدود ما أنزل الله، وهي تجعل الأمر عدوانًا موجهًا إلى آيات الله التي هي أحكامه ومبادئه وما شرعه للناس من عدل، وبذلك تصور الظالم المعتدي في صورة المواجهة لآيات ربه مواجهة العابث بها، والهازئ منها، وهو تصوير مخيف لمن يعرفه ويدرك ما ينطوي عليه من تهديد ووعيد، ثم تعود الآية بعد هذا التخويف إلى نوع من المناشدة فيه تحريك للعواطف فتقول: ﴿ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ ﴾ أي بالزوجية وما جعل فيها من مودة ورحمة فلا تفسدوها ولا تبطروا في شأنها بالإسفاف والتلاعب والاسترسال في الظلم والبغي.

٣- من السنة ألا يطلق المدخول بها إلا في طهر لم يمسها فيه:

نهى رسول الله ﷺ الأزواج أن يطلقوا أزواجهن المدخول بهن إلا في طهر لم يقع فيه بين الزوجين اتصال.

يدل على ذلك ما روى عن عبد الله بن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض فذكر ذلك عمر للنبي ﷺ فتغيظ منه رسول الله ﷺ ثم قال: ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر؛ فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها قبل أن يمسها، فتلك السنة التي أمر الله أن يطلق لها النساء(١).

ويشير هذا الحديث إلى قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ (الطلاق: ١)، أي مستقبلات عدتهن، والمرأة لا تكون مستقبلة العدة إلا إذا وقعت الطلقة في الطهر الذي لم يمسها الزوج فيه؛ لأنها حينئذ تستقبل أول حيضة من حيضاتها التي تعتد بها، وهي آمنة من أن تكون حاملاً، فلا تطول المدة ولا يقع اشتباه فيها.

---

(١) البخاري عن عبد الله بن عمر ك/ تفسير القرآن ب/ وقال مجاهد إن ارتبتم (٤٥٢٨).

ومن الحكم المصلحية المقترنة بهذا الحكم أن فيه تعويضًا عن الطلاق، وحيلة وتلطفًا قد يفيضان إلى عودة الصفاء بين الزوجين، وذلك أن الرجل والمرأة إذا حدث بينهما ما يقتضي فصم عقدة النكاح وكانت المرأة حائضًا، وانتظر الرجل حتى تطهر ليطلقها في طهر، فإن حدة الغضب قد تهدأ، وفترة التوتر قد تنتهي وإقبال الطهر ربما كان داعيًا فطريًا جنسيًا من شأنه أن يصلح عاطفة الزوجين وأن يخفف من حدة الخلاف بينهما فإذا اجتمعا تلبية لداعي الفطرة والجنس غطى ذلك على أسباب نفورهما إلى حد بعيد ثم عاد الزوج فوجد أنه وإن كانت المرأة طاهرًا، لكنه قد مسها واتصل بها فليست صالحة لأن يوقع عليها الطلاق الآن فلينتظر فترة أخرى، حتى تحيض، ثم تطهر، وهكذا يفوت وقت طويل يندرئ به شر وينقمع به غضب ولا ندري ﴿ **لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا** ﴾ (الطلاق : ١) .

٤ - هل يقع الطلاق في الحيض أو في الطهر الذي مسها فيه ؟

الحديث ينكر إيقاع الطلاق على الزوجة في حالة الحيض، ومثلها حالة النفاس طبعًا، ويأمر بإرجاعها والانتظار بها إلى طهر لم يمسها فيه، ويفهم من ذلك أن الطلاق في الحيض حرام، وأن الطلاق في طهر مسها فيه حرام كذلك.

إلا أنه قد وقع الخلاف بين العلماء : هل يحسب الطلاق في هاتين الحالتين فيكون قد وقع على المرأة طلقة أو لا يحسب لأنه منهي عنه لم يشرعه الله ولم يأذن به .

والمحققون من العلماء يقررون أن مثل هذا الطلاق لا يقع أصلاً، ولا يحسب لأنه لم ينعقد .

وممن ذهب إلى ذلك الباقر، والصادق، وابن حزم، وابن القيم، وشيخه ابن تيمية وقد أطال ابن القيم الكلام عليه في كتابه (زاد المعاد في هدى خير العباد)، كما بين حجته الإمام الشوكاني في كتابه : (نيل الأوطار) وذكر أن الحافظ محمد بن إبراهيم الوزير ألف فيه رسالة طويلة في مقدار كراستين من القطع الكامل[1] .

---

(١) راجع ص ٢٢٦ ج ٦ من شرح نيل الأوطار للشوكاني طبع المطبعة العثمانية المصرية سنة ١٣٥٧هـ.

٥- الطلاق المشروع على ثلاث مراحل:

ومن رحمة الله تعالى أن جعل الطلاق المشروع على ثلاث مراحل، وجعل للزوج أن يراجع زوجته في كل من المرحلتين الأولى والثانية، دون حاجة إلى عقد جديد، وإذا كان الطلاق رجعيًا، وباتفاق بينه وبين الزوجة وعقد جديد دون أن تنكح زوجًا غيره، إذا كان الطلاق بائنًا ببينونة صغرى.

والبينونة الصغرى: هي التي يمكن أن يعود الزوجان بعدها إلى حياتهما الزوجية بعقد جديد دون اشتراط نكاح المرأة لزوج آخر، كما إذا طلقها الطلقة الأولى، أو الثانية وخرجت من العدة.

أما البينونة الكبرى: فهي التي لا يمكن فيها إعادة الحياة الزوجية إلا بعد أن تنكح المرأة زوجًا آخر، كما إذا طلقها الأولى، ثم الثانية، ثم الثالثة، حسب الأوضاع المقررة شرعًا ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ (البقرة: ٢٣٠).

وفي ذلك يقول القرآن الكريم:

﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩).

فقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ يريد به المرحلتين الأوليين اللتين يمكن أن تعود فيهما الحالة الزوجية سيرتها الأولى بالمراجعة أو العقد الجديد.

وقوله: ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ بيان لأن المرحلة الثالثة التي تعقب هاتين المرحلتين وهي مرحلة يكون فيها الزوج إما ممسكًا لعصمة زوجته التي لم يبق لها إلا طلقة واحدة، وإما مسرحا لها تسريحًا بإحسان، أي مطلقًا الطلاق الأخير، على أن يكون ذلك بإحسان، والإحسان هو إتباع ما شرعه الله وعدم الخروج على حدوده.

وفي ذلك كله إبعاد للنهاية السيئة التي لا يحبها الله، وهي انفصام عقدة النكاح.

فأما العدد ففيه إعطاء فرصتين لاستعادة الصفاء ينتهزهما الرجل بإرادته إذا كان الطلاق رجعيًا والمرأة مازالت في العدة، فليس عليه إذا أراد إلا أن يراجعها بنيته، ويعيدها إلى عصمته، أما إذا كان الطلاق بائنًا، كما إذا حكم به القاضي في حالات خاصة، أو كانت الزوجة قد خرجت بعد الطلاق الرجعي من العدة، فإنهما قادران على إعادة الحياة الزوجية بينهما برضاهما وبعقد جديد، يكون بمثابة امتداد واستعادة للعهد الأول، ويحسب عليه ما كان من الطلاقِ في العهد الأول، إن واحدة فواحدة، وإن اثنتين فاثنتين، وبهذا يظل كل منهما معتبراً بما كان معتداً به، عارفًا أنه لم يبق له من النهاية المخيفة إلا خطوة أو خطوتان، فيخشى أن يخطوهما، ويحجز نفسه عن الوقوع فيما وقع فيه من قبل حين فعل ما ندم عليه ورأى التراجع عنه خيراً له، وقد جربنا هذا كثيراً في حياة الأزواج حيث يحرصون على ما بقي لهم من الطلقات الثلاثة مالم يكونوا من قبل يحرصون، فيعيشون هادئين مستقرين، وتصفو لهم الحياة الزوجية بالتسامح والمحاذرة والبعد عن تضخيم الخلاف.

أما الحالة الأخيرة، وهي الطلقة الثالثة، فهي جديرة بأن تذكر الأزواج الآخرين بمثل هذا المصير، والرجل عادة لا يطيق أن يسترد امرأة تزوجت من بعده ثم طلقت، فهو يحرص على ألا يطلق الثالثة إلا إذا لم يكن من ذلك بد، وكان متأكداً من أن مصلحته في القطعية النهائية، وأن واقع حياته أو حياة زوجته يفرض هذا الانفصال الدائم.

٦- التحكيم بين الزوجين:

ومما قرره الإسلام، محاولة لتصفية الخلاف بين الزوجين، وعودة الصفاء إلى حياتهما الزوجية: ما أرشدنا الله إليه من أنه إذا شجر بين الزوجين خلاف فلنبعث حكمًا من أهل الزوج، وحكمًا من أهل الزوجة، محاولين إصلاح ما بينهما، وألا نلجأ إلى فصم العلاقة إلا إذا لم يكن هناك مندوحة من ذلك، بل قال بعض

العلماء:

إنه ليس للحكمين أن يفرقا بين الزوجين إن أعياهما الإصلاح بينهما ولكن عليهما حينئذ أن يشهدا على الظالم منهما بظلمه، واختلفوا أيضًا في الحاكم: هل له أن يفرق بين الزوجين بما ينهيه إليه الحكمان، فمنهم من قرر أنه ليس للحاكم ذلك، وفي ذلك يقول ابن حزم:

«ليس في الآية ولا في شيء من السنن أن للحكمين أن يفرقا» ولا أن ذلك للحاكم، وقال عز وجل: ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ﴾ (الأنعام: ١٦٤). (فصح أنه لا يجوز لأحد أن يطلق على أحد ولا أن يفرق بين رجل وامرأته إلا حيث جاء النص بوجوب فسخ النكاح فقط، ولا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ).

فهذه عقبة أخرى دون الطلاق الذي يكرهه الشرع بضمها تعويقًا له، ومحاولة لدرء أسبابه وتثبيطًا عنه.

٧- الطلاق الثلاث في لفظ واحد:

المقترن بعدد، أو بلفظ أو إشارة، هل يقع؟.

وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب بعضهم إلى عدم وقوعه أصلاً، فلا يقع به واحدة ولا أكثر عند هؤلاء؛ لأنه جاء على خلاف السنة فهو رد أي مردود، وذهب بعضهم إلى وقوعه واحدة فقط، وذهب الجمهور إلى وقوعه حسب العدد الذي قيد به فإن طلقها اثنتين وقع به اثنتين، وإن طلقها ثلاثة وقع به ثلاثة، وهذا الخلاف قديم واستمر في الجمهورية العربية المتحدة بالمذهب القائل بأنه لا يقع بذلك إلا واحدة، وعلى ذلك جرى العمل في القضاء والإفتاء إلى اليوم.

وأدلة هذا المذهب كثيرة، وقد أطال الاحتجاج له فريق من العلماء وإن خالف ما ذهب إليه الجمهور ومنهم أهل المذاهب الأربعة المشهورة.

٨- أنواع أخرى من الطلاق لا تقع:

كما أخذ قانون الأحوال الشخصية بعدم وقوع:

١- طلاق السكران والمكره.

٢- الطلاق غير المنجز إذا قصد به الحمل على فعل شيء أو تركه.

وبيان ذلك أن الطلاق ينقسم إلى منجز وهو ما قصد به إيقاع الطلاق فورًا كأن يقول لزوجته: أنت طالق، أو مطلقة، وإلى معلق على حصول شرط كأن يقول لها: إن دخلت الدار فأنت طالق، أو لم أقض ديني غداً فأنت طالق، أو عليَّ الطلاق لا أفعل كذا، أو لا تخرجين من البيت، أو نحو ذلك.

والمعلق ينقسم في معناه إلى يمين، وإلى طلاق على الصفة، مثلاً: أرادت الزوجة أن تخرج وأراد الزوج منعها من الخروج ولم يرد طلاقها ولكنه هددها فقال لها: إن خرجت فأنت طالق، فهذا يمين لأنه أراد منعها من الخروج وليس له في الطلاق إرادة.

ومثال آخر: طلبت زوجته الطلاق ورضي به وقال لها إن دفعت إلى مائة جنيه فأنت طالق فهذا يريد الطلاق وله هدف من إيقاعه على صفة مخصوصة، وهي أن يكون بعوض ومقابل.

ففي المثال الأول لا يقع الطلاق وفي الثاني يقع.

٣- كنايات الطلاق وهي ما تحتمل الطلاق وغيره، لا يقع الطلاق بها إلا بالنية كل هذا أخذ به قانون الأحوال الشخصية، واستمده من أحكام الشريعة الإسلامية مع عدم التقييد بمذهب معين مادام هناك من الفقهاء من يقول بالرأي المختار.

٩- الإشهاد على الطلاق:

قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ

بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ (الطلاق : ٢) .

وهذه الآية تفيد أننا مأمورون الإشهاد على كل من الرجعة والطلاق، وبذلك فسرت الآية .

وروي في سنن أبي داود وابن ماجه عن عمران بن حصين (أنه سئل عن الرجل يطلق المرأة ثم يقع بها ولم يشهد على طلاقها ولا على رجعتها، فقال : طلقت لغير سنة وراجعت لغير سنة . أشهد على طلاقها وعلى رجعتها ولا تعد) .

وقال ابن جريح : كان عطاء يقول ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ .

قال لا يجوز في نكاح ولا طلاق ولا رجاع إلا شاهدا عدل، كما قال الله عز وجل إلا أن يكون من عذر .

ومذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية - ومنهم شيعة العراق وإيران وبعض بلاد لبنان وسوريا وغيرها - أن الإشهاد على الطلاق ركن من أركان الطلاق، فلا يقع الطلاق إلا إذا شهد بسماعه شاهدا عدل، أخذاً من هذه الآية .

قال نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي المتوفى سنة ٦٧٦هـ في كتابه (المختصر النافع في فقه الإمامية) :

(الركن الرابع : في الإشهاد، ولابد من شاهدين يسمعانه، ولا يشترط استدعاؤهما إلى السماع، ويعتبر فيهما العدالة، وبعض الأصحاب يكتفي بالإسلام، ولو طلق ولم يشهد كان الأول لغواً، ولا تقبل شهادة النساء) .

ويمكن أن يؤخذ بهذا المذهب في قانون الأحوال الشخصية فيكون ذلك تعويقاً آخر للطلاق، وتقليلاً لفرص وقوعه .

وقد سبق في التشريع المصري الاعتماد على هذا المذهب، فلا مانع من الاعتماد عليه في هذا أيضاً .

(ج) فيما بعد انقضاء الزوجية :

نرى الإسلام :

١– يثبت الثروات بين الزوجين، فإذا مات أحدهما كان للآخر نصيب من تركته حسب المقرر في أحكام الميراث.

وذلك حكم منصوص عليه في القرآن الكريم حيث يقول الله عز وجل :

﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴾ .

ولاشك أن هذا التشريع فيه إشعار بما كان بين الزوجين من رابطة تقتضي لونًا من الشركة في المال المكسوب، وأن لكل منهما حقًا فيه.

٢– الزوجة المتوفى عنها زوجها تعتد إما بأربعة أشهر وعشر ليال، وإما بوضع حملها إن كانت حاملاً.

وبذلك لا يحل الزواج منها إلا بعد انقضاء العدة، وفي ذلك رمز لاحترام الزوجة لذكرى زوجها، واحتياط فيما يتعلق بالنسب.

وللزوجة بعد ذلك أن تتزوج.

٣– للمطلقة نفقتها في زمن العدة، ولها الحق في حضانة الصغار على التفصيل المبين في النفقة، وعلى الزوج نفقة الأولاد كذلك.

والمراد بالنفقة، ما يشمل الإطعام والكسوة والإسكان، وبعد العدة تكون الزوجة صالحة للأزواج فتسقط النفقة.

٤– ويرى بعض العلماء أن المرأة المطلقة لها متعة واجبة من الزوج، سواء أكانت

مدخولا بها أم غير مدخول بها.

ومن هؤلاء ابن حزم إذ يقول في كتابه (المحلى):

المتعة فرض على كل مطلق واحدة أو اثنتين أو ثلاثًا، أو آخر ثلاث (دخل بها أم لم يدخل) فرض لها صداقها أو لم يفرض لها شيئًا يمتعها، وكذلك المفتدية أيضًا – أي التي طلبت من زوجها الطلاق على مال أي على سبيل الخلع ولها المتعة أيضًا – ويجبره الحاكم على ذلك أحب أم كره.... برهان ذلك قول الله تعالى:

﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢٤١)، وقوله تعالى: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ٢٣٦).

فَعَمَّ عز وجل كل مطلقة ولم يخص، وأوجبه حقًا على كل متق يخاف الله تعالى... وكل مسلم على أديم الأرض هو بقوله: (لا إله إلا الله محمد رسول الله) من جملة المتقين بقوله ذلك وإيمانه ومن جملة المحسنين... الخ).

ومن الممكن أن يأخذ بهذا الرأي ليكون ذلك تعويضًا عن الطلاق الذي تصاب فيه الزوجة بكارثة. ومن شأنه أن يقلل أيضًا من فرص الطلاق، أو يتحاشى الأزواج الإقدام عليه حين يعلمون أن من ورائه تكاليف كثيرة.

(انتهى البحث والحمد لله)

* * *

البحث الثامن عشر
رجة البعث في كلية الشريعة

إن الأزهر هو الجامعة الإسلامية الكبرى الفريدة بتاريخها وأهدافها ورسالتها في العالم.

فهي التي تقوم على حفظ التراث الإسلامي في عقائده ومبادئه العليا، وفي شريعته الغراء أصولها وفروعها. وفي لغته وتاريخه وآدابه وسائر ثمراته الفكرية التي أثمرتها القرون المتوالية، والعقول المثابرة المتضافرة في ظلال كثير من المدنيات والحضارات والشعوب.

وهو بذلك جامعة غير متكررة، ومن حقه على الأمة. أن يبقى أبدا؛ لأنه يحمل رسالة يجب أن تبقى أبدا، ومن حقه أيضًا أن يكون بقاؤه بقاءً مثمرًا نافعًا، لا أن يكون مجرد بقاء رسمي ظلي.

وليس المخاطب بهذا الحق ولاة الأمر من الحاكمين وأصحاب التصريف فقط، ولكن أهله أيضًا مخاطبون بذلك، بل لعل الخطاب إليهم أكثر توجها، وأشد إيجابا.

وأهم ما يجب عليهم في سبيل الاحتفاظ بمعهدهم الأكبر، وكفالة الحياة البشرية النافعة له أن يفكروا دائمًا فيما يجعله متطورًا متجاوبًا مع الأمة في حدود رسالته التي يحمل لواءها، فإن التطور والتجاوب هما أبرز علامات الحياة. كما أن الجمود والركود؛ هما أظهر علامات الموت، وأول مقدمات الانحلال الذي يعقبه الفناء.

وكلية الشريعة هي أهم ركن من الأركان الأساسية العملية، التي يقوم عليها صرح الجامعة الأزهرية.

وفيها معنى الانفراد برسالة معينة لا يشاركها في القيام عليها كلية أخرى في أية جامعة من جامعات العالم.

إنها الكلية التي تحتضن الشريعة الإسلامية أصولها وفروعها، وتدرسها دراسة عميقة مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، كما تحتضن الأصول العلمية والعقلية المستندة إلى هذين المصدرين الساميين، وهي في سبيل ذلك تدرس الفقه في مدارسه المختلفة، التي اصطلح الناس على تسميتها بالمذاهب، وتدرس أصول الفقه التي هي قوانين الفهم والاستنباط لدى أصحاب تلك المدارس، وتدرس «فقه القرآن والسنة» الذي اصطلح الناس على تسميته بدراسة آيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، وتدرس كل ما يعين على تسديد الخطوات المنهجية في ذلك كله من منطق، ورواية، ومصطلح، وتاريخ للمذاهب أو للرجال.

وكان ينقصها أمران أساسيان، فلم ير العهد الجديد، عهد الإصلاح في الأزهر، بدًا من استكمالها. وهذان الأمران هما:

١- استيفاء أركان المقارنة في الفقه المقارن بين المذاهب الإسلامية.

٢- والتزود من الدراسات القانونية بما يفتح للناظر في الشريعة آفاقا جديدة تعينه على ما هو بصدده وتجعله ملما بما يدور حول التفكير الفقهي الذي يزاوله من تيارات ملائمة أو معارضة.

إن الباحث في الشريعة الإسلامية لا يسعه أن يغض النظر عن هذين الجانبين، ولو أنه غض النظر عنهما لكان نظره ناقصًا ومتحيزًا؛ لأن الفقه ليس مجرد تحصيل الفروع ومعرفة الأحكام المستقاة من المذاهب، وإنما هو مجموع النظر والمقارنة والترجيح، فلو عرف الناظر بعض الاتجاهات الفقهية وجهل بعضًا لكان الركن الأكبر في الفقه منهدما عنده؛ لأن احتمالا قويًا يبقى قائمًا أمامه كأنه يناديه ويلح عليه ويقول له: لعل الذي أعرضت عنه هو الحق والصواب، ولعلك إذا قارنته بما عرفته تحول نظرك، وتغير حكمك.

ثم إن الفقه في واقع أمره إنما هو قانون تنظيم الحياة للفرد في نفسه ومع غيره منفرداً أو مجتمعاً، وما سُنت القوانين الوضعية إلا لذلك، فكيف يعيش الفقيه الإسلامي في دائرة فقهه وحده وهو يرى أوضاع الناس وقوانين حياتهم مصطبغة اصطباغاً تاماً بغير هذا الفقه ؟ أيظل معرضاً عن هذا الواقع العملي، جاهلا أو مغضياً عن مبادئه، وأصوله، وقواعده، وإذن يعتزل الناس كما اعتزلوه، ويسخر منهم كما سخروا منه ؟ أم يقف موقفاً عملياً، فيعرف، ويدرس، ويحيط بما حوله، ويوازن بينه وبين ما عنده، وإذن يكون متسلحاً بالعلم والمعرفة، قادراً على أن يقنع الناس بأسلوبهم، وأن يخطو بالفقه الإسلامي خطوات تقربه من الناس وتحببه إليهم؟

إن المدارس الفقهية المعروفة بالمذاهب الإسلامية، إنما قامت على أساس دراسة أحوال الناس وأعرافهم وظروف مجتمعهم، ثم استنبطت لذلك كله من الأحكام العملية ما هو متمش مع الصالح العام الذي هو أساس شريعة الله، فمن ظن أن الفقهاء قد انقطعوا في نظرهم عن فقه الحياة، أو عن المجتمع، أو عن الظروف والملابسات التي توضع لها القوانين – من ظن ذلك فإنه لم يصب كبد الحقيقة.

ولذلك لم يكن بد من أن تستكمل «كلية الشريعة» هاتين الناحيتين.

ولم يغب عنا أن اتجاه عهد الإصلاح في الأزهر إلى استكمال هاتين الناحيتين؛ سوف لا يمر مراً خفيفاً بفريق من الناس لهم من ظروفهم الاجتماعية أو الفكرية ما يجعلهم يسارعون إلى المعارضة في كل ما لم يألفوه، مع أنهم لو تدبروا الأمر منصفين لما وجدوا إلا الخير والصلاح.

ولذلك لم نعجب حين سمعنا أن من الناس من لا يرحب بإدخال فقه الشيعة في كلية الشريعة، وأن منهم من يقاوم إدخال الدراسات القانونية فيها.

بيد أننا نحب أن نكون صرحاء مع هؤلاء جميعاً، فنذكر وجوه اعتراضاتهم، وما يدور في أذهانهم وتفصح عنه ألسنتهم، ثم نبين رأينا فيه:

١- فمثلا نرى بعض الناس يقول:

كيف تدخلون فقه الشيعة في الأزهر، مع أن هذا المذهب هو مذهب الذين يعتقدون أن جبريل إنما بعث بالرسالة إلى علي فأخطأه ونزل بها على محمد ﷺ، وأن عليا قد حل فيه جزء من الإله.

وهؤلاء نقول لهم:

إن كلمة: «الشيعة» تطلق على عشرات المذاهب التي تنسب إلى الإسلام حقًا أو باطلاً، وبعض هذه المذاهب ضال منحرف عن الأصول الإسلامية، وبعضها مستمسك بما يجب الإيمان به، مثله في ذلك كمثل مذاهب السنة، وإن خالفهم في بعض الفروع الفقهية أو النظريات والمسائل التي هي من قبيل المعارف الكلامية.

والفريق الأول من المسمين باسم الشيعة وهم الضالون المنحرفون، لا يعدون من أهل الإسلام وإن ادعوه؛ لأن العبرة في ثبوت الإسلام إنما هي بالإيمان بأصول العقائد الإسلامية، وعدم إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهؤلاء ليسوا كذلك وقد انقرضوا ولم يعد لهم أثر في العالم الإسلامي، ولو فرضنا أن لهم بقية في كهف من الكهوف أو طرف من الأطراف فليسوا منا ولسنا منهم، وهم كفار خارجون على ملة الإسلام، ملعونون من أهل السنة ومن الشيعة.

أما الشيعة الذين تقرر إدخال فقههم فهم:

١- الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، وقد لقبوا «بالإمامية»؛ لأنهم يقولون بأن إمامة علي ثابتة بالنص، ولقبوا «بالاثنا عشرية»؛ لأنهم يسوقون الإمامة إلى اثني عشر إماما، أولهم علي بن أبي طالب، وآخرهم محمد بن الحسن العسكري الملقب بالحجة.

وهم يسكنون إيران والعراق وسوريا ولبنان والباكستان والهند، وغيرها من البلاد العربية والإسلامية ويؤمنون بأصول الإسلام كلها، ولا يستطيع أحد من أهل

القبلة أن يحكم بكفرهم، وكل ما بينهم وبين السنة من اختلاف؛ إنما هو فيما وراء الأصول التي يجب الإيمان بها لتحقق مفهوم الإسلام، وينسب فقههم إلى أئمتهم من أهل البيت النبوي، واشتهر باسم الفقه الجعفري نسبة إلى أحد هؤلاء الأئمة، وهو جعفر الصادق بن محمد الملقب بالباقر.

وهؤلاء الشيعة الإمامية يلعنون أهل المذاهب المنسوبة إلى الشيعة من الغلاة في شأن علي، ويتبرءون منهم، ويحكمون بكفرهم ونجاستهم.

ولهم كتبهم في العقائد والفقه والأصول وأسرار الشريعة والأخلاق والتصوف، وعلوم اللغة العربية وغيرها، وقد نبغ منهم كثير من الفقهاء، وأهل الحديث والرواية، والأدباء، والأصوليين، والمتكلمين، وغيرهم، ولهم أثر واضح في العلوم الإسلامية في مختلف العصور.

٢- الشيعة الزيدية، وهم يسكنون اليمن غالبًا، ومذهبهم منسوب إلى الإمام زيد بن علي زين العابدين، وهو اقرب مذاهب الشيعة إلى مذاهب السنة.

ولا ينازع أحد في شأنهم مع كونهم أيضًا ملقبين بلقب «الشيعة».

وإذن، فلا يستقيم القول بأن الشيعة كلها تقول برسالة علي أو ألوهيته، أو تغالي في شأنه، فإن هذا القول على إطلاقه خطأ، ويجب التفريق بين الشيعة المهتدين والشيعة الضالين أو المنحرفين، كما يجب الحذر عند سماع أي نقل عن الشيعة، والتحري عن القائل منهم بذلك حتى لا يحمل قول ضال على فرقة مهتدية ثم نقله.

٢- ونرى بعض الناس يقول: إذا درس الأزهر المذهب الشيعي ليرد عليه، ويبين زيفه وأخطاءه، كان ذلك داعيًا إلى الفتن وإيقاظ العداوات، وإن درسه على أنه حق لا زيف فيه كان ذلك دعاية له وإلقاء للمتعلمين بين براثنه، وهذا ما تؤيده الفتوى بجواز التعبد به[1].

---

(١) المقصود الفتوى التاريخية التي أصدرها السيد صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر، وهي منشورة في صدر العدد الثالث من المجلد الحادي عشر لمجلة «رسالة الإسلام».

ونحن نقول لهؤلاء: ينبغي أن يفهم هنا الفرق بين دراسة مذهبي الإمامية والزيدية على سبيل الاستقلال، ودراستهما ضمن الفقه المقارن، فليس الذي قرره الأزهر هو دراسة هذين المذهبين استقلالا على معنى أن تكون المذاهب التي تدرس في كلية الشريعة ستة، هي الأربعة السنية المعروفة، والاثنان الشيعيان: الإمامية والزيدية، لا، ولكن الذي تقرر من أول يوم، والذي كان موضع البحث من أول يوم هو إدخال هذين المذهبين في منهاج «الفقه المقارن»، ودراسة الفقه المقارن تقوم على أساس ضروري، هو أن يدخل الباحثون فيها غير متأثرين بحكم سابق ضد هذا المذهب أو ذاك. ولذلك يجب أن يخلع الباحث العلمي ثوبه المذهبي قبل أن يدخل قاعة الدرس، وإلا كان الزعم بأن ما يفعله مقارنة بين المذاهب زعمًا غير صحيح، بل ذلك أشبه بالظهور بالمظاهر التمثيلية.

ولذلك لا نفهم السر في التشقيق الذي أتى به المعترض في قوله: «هل يدرس لبيان زيفه أو على أنه حق»، ونقول له: كيف فاتك أن الدرس يجب أن يكون على أساس من الإنصاف والمعدلة وخلو الذهن من حكم سابق، وإلا لم يكن درسًا،؟ ولم يكن منهجًا علميًا محترمًا. إن البحث والدليل والبرهان هي الأساس في الحكم، وليس هناك من يزعم أن مذهبًا ما من المذاهب الإسلامية حق كله، وأن مذهبًا آخر باطل كله. ولكن كل مجتهد متعرض لان يخطئ ويصيب، ويؤخذ منه ويرد عليه.

وقبل أن نترك الحديث في هذه النقطة نحب أن نقول: إن ما قرره الأزهر من الاكتفاء بدراسة مذهبي الإمامية والزيدية ضمن منهاج الفقه المقارن؛ لم يكن مرجعه في نظره أنه يستنكر دراسة هذين المذهبين على سبيل الاستقلال، كلا، ولكن لأن الدراسة الجامعية الأصيلة هي الدراسة المقارنة، وليس مما يهم الأزهر أن يزيد مذهبًا على مذاهبه الأربعة كي يدرس مثلها على سبيل الاستقلال، بل لعله يرمي إلى مستقبل تكون فيه جميع الدراسات الفقهية في كلية الشريعة وأقسام

التخصص بها دراسات مقارنة.

ولعل قائلاً يقول: ولماذا تحفلون بما تسمونه «الفقه المقارن» إلى هذا الحد، وتعدون دراسته هي الدراسة الجامعية الحق، وترتكبون في سبيله مالم يرتكبه أحد من قبلكم ؟ فنقول له:

«إن الفقه المقارن» هو الفقه على الحقيقة، وهو صناعة الفقيه على الحقيقة، أما الحافظ للفروع الذي لا يعرف إلا سرد الأحكام؛ فما ذاك بالفقيه.

وهذا الذي نقرره هو ما تقرره كتبكم المعتمدة التي تدرسونها، وتنقطعون لخدمتها، ألا ترون أنهم يقولون: «الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية» ويقولون: «من لم توجد عنده ملكة العلم بالأحكام على هذا الوجه فلا يعد فقيها ولو حفظ جميع أحكام الفروع، ومن وجدت عنده الملكة ولو في بعض المسائل فهو الفقيه. وقد سئل مالك عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع منها، وقال في ست وثلاثين: لا أدري ! ولم يمنعه من أن يكون فقيهًا؛ لأن ملكة الفقيه وجدت عنده».

ثم إن هذه الدراسة قائمة جارية على أيدي العلماء في كل عصر، وكتب المذاهب عامرة بها، وكتب الحديث والتفسير والأصول والأمهات، لا تكاد تخلو منها صفحة من صفحاتها، وكم رجح المالكي قولا للشافعي. ورجح الحنفي قولا لغير أبي حنيفة، وأصحاب أبي حنيفة وتلاميذه ومن ينتسبون إليه، كثيراً ما يقررون غير ما قرره الإمام، لضعف مأخذه عندهم، أو لانكشاف دليل لهم لم ينكشف له، وكذلك كل أصحاب الأئمة وأتباع المذاهب.

ولاشك أن هذا منهج مستقيم من الناحية العلمية الفقهية، ومن الناحية الإسلامية:

فأما استقامته من الناحية الفقهية فلأن الفقيه المنصف الذي لا هدف له إلا البحث عن الحق؛ لا يسعه أن يغض الطرف عن قول قاله مجتهد، في المسألة التي

يبحثها، مادام لا يصادم نصًا قطعيًا من كتاب أو سنة، ولا يسعه أن يعرض عن دليله. فقد يكون هذا الدليل سليما، ولو أن فقيها باحثًا ارتضى لنفسه أن يغض النظر عن قول غيره ودليل غيره؛ لكان من الذين قال الله فيهم: ﴿ **ألا إنهم يستغشون ثيابهم ليستخفوا منه** ﴾. ولاشك أن منهجه حينئذ لا يكون إلا منهجا فاسداً غير معتد به من العلماء.

وأما استقامة هذا المنهج من الناحية الإسلامية؛ فلأن المسلمين أمة واحدة لا ينبغي التفريق بينهم، بل ينبغي أن ينظر كل فريق منهم إلى الفريق الآخر على أنهم جميعًا إخوة متعاونون على معرفة الحق، والعمل به، ولا يستقيم ذلك إلا إذا كان أهل القبلة جميعًا، وأهل الدين الواحد، والأصول المشتركة؛ أحراراً في الإدلاء بآرائهم، مادامت في الدائرة الإسلامية؛ وقد قلنا من قبل: إنه لا فرق بين السنة والإمامية والزيدية في أصل جوهري من أصول الإيمان.

٣- ونرى بعض الناس يقول. ياليتكم وقفتم عند تدريس الفقه المقارن بين المذاهب ومن بينها الشيعة، ولكن فضيلة الأستاذ الأكبر صرح في حديث له بأن مذهب الإمامية يجوز التعبد به، مع أن هؤلاء الإمامية يعتقدون أن القرآن قد دخله النقصان، ويروون عن فاطمة أن الذي بقى منه نصف الذي نزل، أو ما في معنى ذلك.

فكيف تجيزون تقليد غير الأربعة ؟ وكيف - إذا أجزتم ذلك - تجيزون تقليد هؤلاء الإمامية بالذات ؟

ونحن نقول لهم:

١- أما تقليد غير الأربعة فجائز شرعًا، وفضيلة الأستاذ الأكبر قد أشار في فتواه إلى ذلك ويحسن بنا أن نسجل هنا كلاما جاء في كتابه «مقارنة المذاهب» الذي يدرس منذ سنة ١٩٣٧ في كلية الشريعة، فإنه فصل الخطاب في هذا الشأن؛ قال:

«إن المتأخرين حينما تحكمت فيهم روح الخلاف وملكتهم العصبية المذهبية، راحوا يضعون من القوانين ما يمنع الناس من الخروج عن مذاهبهم، وانتقلت المذاهب بهذا الوضع عن أن تكون أفهاما يصح أن تناقش فترد أو تقبل، إلى التزامات دينية لا يجوز لمن نشأ فيها أن يخالفها، أو يعتنق غيرها، وحرموا بذلك النظر في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، أو حرموا العمل بثمرة النظر فيهما ونشأ عن ذلك أن فترت الهمم، ووقف الفقه الإسلامي، واشتغل علماء المذاهب بالانتصارات المذهبية، واختصار المطولات، وشرح المختصرات، وهكذا حرم الناس الفقه، وحرموا ملكة الفقه، وقد وصف الشيخ عز الدين بن عبد السلام موقف هؤلاء المتأخرين فقال: «من العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعا وهو مع ذلك يقلده فيه، ويترك من شهد الكتاب والسنة له، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالا عن مقلده»، ثم قال: «لم يزل الناس يسألون من اتفق من العلماء من غير تقيد بمذهب، ولا إنكار على أحد من السائلين، إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصبوها من المقلدين، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بعد مذهبه عن الأدلة مقلداً له فيما قال، كأنه نبي أرسل، وهذا نأي عن الحق، وبعد عن الصواب، لا يرضى به أحد من ذوي الألباب».

وقال الإمام أبو شامة: «ينبغي لمن اشتغل بالفقه ألا يقتصر على مذهب إمام، ويعتقد في كل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة، وذلك سهل عليه إذا حصل العلوم المتقدمة (وسائل الاجتهاد) وليجتنب التعصب والنظر في طرائق الخلاف المتأخرة، فإنها للزمن مضيعة، ولصفوه مكدرة، فقد صح عن الشافعي أنه نهى عن تقليده وتقليد غيره، قال صاحبه المزني في أول مختصره: «اختصرت هذا من علم الشافعي ومن معنى قوله لأقربه على من أراد، مع إعلاميه نهيه عن تقليده وتقليد غيره، لينظر فيه لدينه، ويحتاط لنفسه».

إن واجب المسلم إذا تعذر عليه أن ينال الأحكام من أدلتها أن يسأل أهل

الذكر، وليس عليه أن يلتزم مذهبًا معينًا، إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ﷺ، ولم يوجب الله ولا رسوله ﷺ على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأمة، قال شارح مسلم الثبوت: «فإيجابه تشريع شرع جديد»، ثم قال: «ولك أن تستدل عليه بأن اختلاف العلماء رحمة بالنص، وترفيه في حق الخلق فلو ألزم العمل بمذهب معين كان هذا نقمة وشدة» أهـ.

٢- وأما أن الإمامية يعتقدون نقص القرآن فمعاذ الله، وإنما هي روايات رويت في كتبهم كما روي مثلها في كتبنا، وأهل التحقيق من الفريقين قد زيفوها وبينوا بطلانها، وليس في الشيعة الإمامية أو الزيدية من يعتقد ذاك، كما أنه ليس في السنة من يعتقده.

ويستطيع من شاء أن يرجع إلى مثل كتاب «الإتقان» للسيوطي السني[١] ليرى فيه أمثال هذه الروايات التي نضرب عنها صفحا.

وقد ألف أحد المصريين في سنة ١٩٤٨ كتابا اسمه «الفرقان» حشاه بكثير من أمثال هذه الروايات السقيمة المدخولة المرفوضة، ناقلا لها عن الكتب المصادر عند أهل السنة، وقد طلب الأزهر من الحكومة مصادرة هذا الكتاب بعد أن بين بالدليل والبحث العلمي أوجه البطلان والفساد فيه فاستجابت الحكومة لهذا الطلب وصادرت الكتاب، فرفع صاحبه دعوى يطلب فيها تعويضًا، فحكم القضاء الإداري في مجلس الدولة برفضها.

أفيقال. إن أهل السنة ينكرون قداسة القرآن، أو يعتقدون نقص القرآن، لرواية رواها فلان، أو لكتاب ألفه فلان ؟!.

فكذلك الشيعة الإمامية، إنما هي روايات في بعض كتبهم كالروايات التي في بعض كتبنا، وفي ذلك يقول الإمام العلامة السعيد أبو الفضل بن الحسن الطبرسي،

---

(١) انظر ص ٣٠ من الجزء الثاني من كتاب الإتقان.

من كبار علماء الإمامية في القرن السادس الهجري، في كتابه «مجمع البيان لعلوم القرآن»، وهو بصدد الكلام عن الروايات الضعيفة التي تزعم أن نقصا ما دخل القرآن - يقول هذا الإمام ما نصه: «روى جماعة من أصحابنا، وقوم من حشوية العامة، أن في القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضى قدس الله روحه، واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع: أن العلم بصحة نقل القرآن، كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار والوقائع العظام، والكتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة فإن العناية اشتدت، والدواعي توفرت على نقله وحراسته وبلغت إلى حد لم تبلغه فيما ذكرناه؛ لأن القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية، والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيراً أو منقوصاً، مع العناية الصادقة، والضبط الشديد ؟».

«وقال أيضاً - قدس الله روحه -: إن العلم بتفسير القرآن وأبعاضه، في صحة نقله، كالعلم بجملته، وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة، ككتاب سيبويه والمزني، فإن أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما، حتى لو أن مدخلا أدخل في كتاب سيبويه بابا في النحو ليس من الكتاب؛ لعرف وميز وعلم أنه ملحق وليس من أصل الكتاب، وكذلك القول في كتاب المزني، ومعلوم أن العناية بنقل القرآن وضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه ودواوين الشعراء»:

«وذكر أيضاً - رضي الله عنه -: أن القرآن كان على عهد رسول الله ﷺ مجموعا مؤلفاً على ما هو عليه الآن، واستدل على ذلك بأن القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان، حتى عين جماعة من الصحابة في حفظهم له، وأنه كان يعرض على النبي ﷺ ويتلى عليه، وأن جماعة من الصحابة مثل عبد الله

بن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهما ختموا القرآن على النبي ﷺ عدة ختمات، وكل ذلك يدل بأدنى تأمل على انه كان مجموعا مرتبا غير مبتور ولا مبثوث، وذكر أن من خالف ذلك من الإمامية والحشوية لا يعتد بخلافهم، فإن الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من أصحاب الحديث نقلوا أخباراً ضعيفة ظنوا صحتها، لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته(١) .

فهذا كلام صريح واضح في الدلالة على أن الإمامية كغيرهم في اعتقاد أن القرآن لم يضع منه حرف واحد، وأن من قال بذلك فإنما يستند إلى روايات ظنها صحيحة وهي باطلة.

وقد كتب فضيلة الأستاذ الشيخ محمد جواد مغنية – وهو من كبار علماء الشيعة الإمامية في لبنان، وقد ولي مناصب القضاء حتى وصل إلى رياسة المحكمة الشرعية العليا – كتب فضيلته يقول:

« ألفت نظر من يحتج على الشيعة ببعض الأحاديث الموجودة في كتب بعض علمائهم – ألفت نظره إلى أن الشيعة تعتقد أن كتب الحديث الموجودة في مكتباتهم، ومنها الكافي، والاستبصار، والتهذيب، ومن لا يحضره الفقيه، فيها الصحيح وفيها الضعيف، وأن كتب الفقه التي ألفها علماؤهم، فيها الخطأ والصواب، فليس عند الشيعة كتاب يؤمنون بأن كل ما فيه حق وصواب من أوله إلى آخره غير القرآن الكريم، فالأحاديث الموجودة في كتب الشيعة لا تكون حجة على مذهبهم، ولا على أي شيعي بصفته المذهبية الشيعية، وإنما يكون الحديث حجة على الشيعي الذي ثبت عنده الحديث بصفته الشخصية، وهذه نتيجة طبيعية لفتح باب الاجتهاد لكل من له الأهلية، فإن الاجتهاد يكون في صحة السند وضعفه، كما يكون في استخراج الحكم من آية أو رواية، ولا أغالي إذا قلت: إن الاعتقاد بوجود الكذب والدس بين الأحاديث ضرورة من ضرورات دين

(١) ص ١٨ من الجزء الأول من كتاب « مجمع البيان » طبع دار التقريب سنة ١٣٧٨هـ – ١٩٥٨ بالقاهرة.

الإسلام، من غير فرق بين مذهب ومذهب، حيث اتفقت على ذلك كلمة جميع المذاهب الإسلامية »[1] .

انتهى كلام الشيخ مغنية.

هذه أمثلة مما يقال اعتراضا على إدخال فقه الإمامية والزيدية بين مناهج الفقه المقارن في كلية الشريعة. ويتبين مما ذكرناه من الرد عليها أن الأمر يحتاج إلى تأمل من المعترضين، ودرس للمسائل قبل الإقدام على النقد، وما هذه المسائل إلا أمثلة يمكننا أن نسوق كثيراً منها، وأن نبين وجه الحق فيه، ولولا خوف التطويل لأتينا على كل ما عسى أن يراود الخائفين.

وهناك موضوع آخر يتحدث به بعض الناس، وكثيراً ما يردده أعداء الإسلام من المستشرقين وغيرهم، أولئك الذين يريدون تخويف المسلمين بعضهم من بعض، فيجدون – مع الأسف – من يتقبل منهم ذلك ويروجه، وربما تقدم به إلى بعض الحاكمين ليخوفهم به.

يقول قائلهم:

« إن الشيعة نشأت على أيدي زعماء يرون أنهم أحق بالخلافة من الخلفاء القائمين، وأنه يجب أن يرجع إليهم حقهم، فكان لابد أن يوقعوا في نفوسهم أن الأئمة القائمين أهل جور وفساد، وأن أتباعهم أتباع الباطل، بل هم كفرة مارقون، ولابد من أن يؤخذ الأمر من أيديهم ».

وظاهر من هذا أن القائل به يسلك مسلكا لا يتناسب وما يجب من مراعاة حق الأخوة الإسلامية، فهو يحاول أن يوغر صدور الناس حاكمين ومحكومين على فرق الشيعة دون تمييز بينهم، إذ يقرر أنهم لا يمكن أن يرضوا إلا بعودة الحكم والسلطان إليهم، فهم إذن لا يؤمن لهم، وعلى ولاة الأمر في مختلف البلاد الإسلامية أن

---

(١) ص ٢٨٩ من المجلد الثاني من مجلة « رسالة الإسلام ».

يحذروهم لذلك، وأن يعرضوا عن علمهم وفقههم وكل ما قدموه للإسلام من ثقافة، وإلا تعرضوا لأخذ الأمر من أيديهم.

والواقع أن الشيعة الذين تقرر دراسة مذهبهم في كلية الشريعة بين مناهج الفقه المقارن؛ هم فريقان: الإمامية الاثنا عشرية، والزيدية، وكلاهما لا ينطبق عليه هذا الكلام:

فأما الإمامية الإثنا عشرية؛ فهم يفرقون بين «الإمامة» كمنصب ديني، و«الخلافة» كمنصب دنيوي فيقولون إنه لا يلزم من تبوئ شخص منصب الخلافة أن يكون هو الإمام الديني ولا يلزم أن يكون «الإمام» الديني الذي هو الوصي عندهم هو الخليفة، بل يجوز أن تجتمع الخلافة والإمامية في شخص كما اجتمعت في الإمام علي رضي الله عنه على اصطلاحهم، وأن ينفرد شخص بالإمامة وشخص بالخلافة، كشأن أبي بكر أو عمر أو عثمان عندهم، فهم خلفاء وكان علي يومئذ إماما فقط.

ولا تمنع مرتبة الإمامة صاحبها من معاونة الخليفة والطاعة والإخلاص وكذلك كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه مع الخلفاء قبله، وفي ذلك يقول الأستاذ العلامة الشيخ محمد صالح الحائري المازندراني من كبار علماء الشيعة الإمامية بسمنان في إيران:

«وليس من شرط الإمامة عند الإمامية تلبس الإمام المنصوص المعصوم فعلا بالخلافة، نعم يجب عند الإمامية أن يكون صالحا وأهلا لها، بل لا خلاف في ذلك عند الكل، ثم استحقاقه لها، وأولويته بها، فهو عند الإمامية، بل وعند جميع العقلاء، معنى لا يجب فيه عقلا وعادة وشرعا أن يكون قيام غيره بها – مع العدل والزهد والأمانة وحسن التدبير، سيما مع طاعة الأمة له – غصباً وعدواناً لإمكان رضا الإمام فيها بغيره».

ثم يقول: «وخلافة الخلفاء الراشدين إنما هي منزلة مقدسة أخرى غير الإمامة الخاصة ورياسة عامة ملية مع الصفات المزبورة التي لم يختلف فيها اثنان ولو في الجملة، ولم ينكرها ولا أبطلها الإمام المنصوص المعصوم طيلة خمسة وعشرين عاما حتى أتته الخلافة – يريد الإمام عليا كرم الله وجهه – منقادة إليه تجرر أذيالها، فجاءته الأمة طائعين من غير طلب، وهو مع ذلك كاره لها، راض أن يولوا عليهم غيره، فظهر أن معنى الإمامة المصطلحة عند الإمامية غير مضاد ولا معارض لمعنى الخلافة، فأي حاجة في تثبيت الخلافة إلى إنكار منزلة الإمامة» اهـ كلام العلامة الشيخ الحائري المازندراني (راجع بحثه المنشور في صفحة ٤٠٣ من المجلد الثالث من رسالة الإسلام، تجد هذا النص في ص ٤١٤).

وهذا كلام واضح في أنه ليس من أصول مذهب الشيعة الإمامية اعتقاد أن الخلافة مغصوبة أو أن القائمين بالحكم دائمًا غاصبون، وإنما هم في شأن الخلافة والحكم كسائر المسلمين: أساس الرضا بالحاكم عندهم وعند غيرهم هو زهده وعدالته وأمانته وحسن تدبيره – ولا شيء غير هذا.

فما كان ينبغي لأحد من أهل العلم أن يغيب عنه ذلك أو يتناساه أو يقدم على القول فيه بدون حجة ولا تثبت.

وأما الزيدية فهم يقولون بجواز خلافة المفضول مع وجود الفاضل، والأمر عندهم أيضًا أمر عدل واستقامة وحسن تدبير من القائم بالأمر وإلا استحق الخروج عليه.

وإذن فليس صحيحًا ما ذكره هذا القائل مما يفهم منه أن الشيعة جميعًا يعتقدون جور الحكام دائمًا، وأنهم غاصبون، وأن الحق لابد أن يؤخذ منهم، وما ذلك إلا قول النافخين في ضرام التفرقة، المخوفين المسلمين بعضهم من بعض لحاجة في نفوسهم، وإنها لسياسة المستعمرين منذ أخذوا في مبدأ (فرق تسد).

أما الذين يحاولون أن يشككوا في جدوى الدراسات القانونية في كلية الشريعة، فمن العجيب أنهم ليسوا من الأزهريين، ولا من علماء الدين، وإنما هم أفراد من الذين يتخيلون أن إدخال هذه الدراسات في الأزهر سيكون سببًا في مزاحمة خريجي كليات الحقوق بالجامعات الأخرى.

وقد كنا نسمع أن الأزهريين قد أتى عليهم عهد طلب إليهم فيه أن يصوغوا من الشريعة بعض القوانين فرفضوا ذلك احتجاجًا بأن صياغة أحكام الإسلام على أسلوب القوانين الوضعية يجر إلى الاستهانة بها، وتشبيهها بما هو غير مقدس من الأحكام، كنا نسمع ذلك وأن الناس قد اتجهوا إلى قوانين أخرى غير مستمدة من الشريعة لما يئسوا من علماء الشريعة، فكان ذلك هو السبب في أن فقهنا القانوني كان وضعيًا ولم يكن شرعيًا.

والآن لا نجد في الأزهر – والحمد لله – من يعترض على إدخال الدراسات القانونية، لأنهم أدركوا أن هذا النوع من الدراسات يخدم الفقه الإسلامي، ويعين على المقارنة بينه وبين غيره، ويبرز مزاياه، وأن من شأنه أيضًا أنه يعرف الأزهر بأسلوب جديد يستعينون بمعرفته على عرض ما عندهم عرضًا جديداً، وتنظيمه تنظيمًا يفيد في تقريب الانتفاع به، كما أن هذه الدراسات ستكون إلى جانب الدراسات الشرعية، سلاحا لهم في حياتهم المادية، حيث يستطيعون أن يتقدموا إلى مناصب القضاء، ومراكز التوجيه القانوني في الدولة ويومئذ لا يقال لهم إنكم غير أهل لها.

إن أبناء الأزهر قد عرفوا ذلك فرحبوا بهذه الدراسات، وأصبحت كلية الشريعة تستقبل أساطين القانون في كل فرع من فروعه وتستمع إليهم في شغف وإقبال، وتطلب كتبهم ومراجعهم، كما تطلب مراجع الفقه وأصول الأحكام!

فياله من بعث جديد!.

* * *